

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES REPRÉSENTATIONS DE LA FORÊT EN GRÈCE ANCIENNE
USAGES ET IMAGINAIRES DE L'ESPACE BOISÉ DANS LA LITTÉRATURE
ÉPIQUE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR
NICOLAS NOËLL

MAI 2006

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

C'est d'abord à ma directrice, Mme Janick Auberger, professeur d'histoire à l'Université du Québec à Montréal, que reviennent mes premiers remerciements. Son aide et ses conseils, ainsi que sa patience, ont permis de mener à terme ce travail. Merci, aussi, au département d'histoire de l'UQAM de m'avoir ouvert ses portes et permis de poursuivre mes études dans un pays qui n'était pas le mien. Enfin, merci à mes proches, parents et amis, qui m'ont longuement soutenu, et surtout, merci à celles qui partagent ma vie au quotidien, mon épouse et mes deux filles, sans qui tout le reste serait vain.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	VI
INTRODUCTION	1
1 Les marges de la cité grecque : la forêt au bout des champs	6
2 La forêt dans la recherche moderne	9
3 Objectifs et méthode	16
3.1 Le vocabulaire	19
3.2 Les sources	24
3.3 Plan de la recherche	26
CHAPITRE I	
LA FORÊT MYTHIQUE	27
1.1 Genèse de la forêt dans les mythes	27
1.2 Caractéristiques mythiques de la forêt en Grèce	29
1.2.1 La forêt de l'Âge d'or	30
1.2.2 La forêt sauvage	31
1.3 La forêt et l'apparition des hommes : la forêt comme matrice	33
1.3.1 La race de bronze issue des frênes	33
1.3.2 Les hommes nés du chêne	35
1.3.3 Les hommes et la végétation	37
1.4 Les habitants mythiques de la forêt	39
1.4.1 Les Nymphes	39
1.4.2 Les Centaures	41

CHAPITRE II	
LA FORÊT ET LA RELIGION GRECQUE	46
2.1 La forêt sacrée	46
2.1.1 L' <i>alsos</i> , le bois sacré des Grecs	46
2.1.2 Le sanctuaire oraculaire de Dodone	51
2.1.3 Les bois sacrés, des résidus de l'Âge d'or?	54
2.2 Les dieux et la forêt	55
2.3 Les dieux forestiers	57
2.3.1 Artémis	57
2.3.2 Dionysos	62
2.4 Les dieux liés à la forêt, « passant dans la forêt »	65
2.4.1 Hermès	65
2.4.2 Athéna	68
2.4.3 Aphrodite	69
2.5 Les dieux « défricheurs » de la forêt	71
2.5.1 Zeus	71
2.5.2 Déméter	73
2.5.3 Apollon	76
CHAPITRE III	
LES UTILISATIONS PROFANES DE LA FORÊT	79
3.1 L'utilisation de l'espace forestier	79
3.1.1 La forêt de toutes les chasses : l'homme entre animalité et humanité	79
3.1.2 La forêt nourricière	88
3.1.3 La forêt, le temps et les éléments naturels	90
3.2 Utilisations de la forêt comme réserve de bois	94
3.2.1 Le feu	94
3.2.2 Les habitations et le bois	100
3.2.3 L'artisanat du bois	102
3.2.4 Connaissance des arbres et écologie?	105

CHAPITRE IV	
UNE ÉTUDE DE CAS : ULYSSE ET LA FORÊT	110
4.1 Ulysse et la forêt dans les récits chez les Phéaciens	110
4.1.1 Le périple d'Ulysse	112
4.2 Ulysse et les Cyclopes : l'anthropocentrisme grec et la forêt	115
4.3 Les espaces boisés en Phéacie et l'itinéraire forestier d'Ulysse	120
4.4 Les espaces boisés sur l'île de Calypso	126
4.5 Circé : une ensorceleuse au cœur de la forêt	128
CONCLUSION-SYNTHESE	
LES REPRÉSENTATIONS HOMÉRIQUES ET HÉSIDIQUES DE LA FORÊT	134
5.1 La forêt maternelle des commencements.	135
5.2 La forêt complice	136
5.3 La forêt comme image de l'autre monde.	137
5.4 La forêt hostile.	138
5.5 La forêt passage.	139
BIBLIOGRAPHIE	143

RÉSUMÉ

La forêt a joué un rôle important pour la civilisation occidentale. Jusqu'à la Révolution Industrielle elle fut un réservoir d'énergie avec son bois indispensable tant aux constructions qu'à l'artisanat. Mais la forêt a aussi fasciné ou horrifié l'imaginaire de l'Occident. Des forêts enchantées et nourricières aux forêts maléfiques, elle n'a jamais cessé d'être un lieu travaillant l'imagination.

En Grèce ancienne, alors qu'elle fait partie des marges de la cité, elle semble à l'écart de ce qui a donné à l'Hellénisme ses lettres de noblesse, à savoir la cité urbanisée. Mais la forêt est ambiguë. Si elle abrite les monstres et les animaux sauvages, elle abrite aussi le divin, et certains bois sont sacrés. Elle offre généreusement aux hommes du bois, des fruits et du gibier, nous rappelant l'Âge d'or d'où le travail est exclu. Ainsi, dans ce mémoire nous avons cherché ce que l'on peut connaître de la forêt en Grèce ancienne à partir d'Homère et d'Hésiode, pour dégager les diverses représentations de ce lieu.

À partir d'une recherche de vocabulaire sur les mots de la forêt, et en traitant ces données aux niveaux mythologique, religieux, économique et anthropologique, nous avons pu mettre en évidence cinq représentations de la forêt dans la littérature épique : la forêt maternelle des commencements, la forêt complice, la forêt comme image de l'autre monde, la forêt hostile et la forêt-passage. Finalement, deux lignes de pensée semblent opérer dans ces représentations. L'une centrée sur la religion vitaliste pré-olympienne où l'homme est partie intégrante de la nature, l'autre toute entière dépendante de la conception olympienne du monde où l'homme est dans la société culturelle, se distinguant des dieux et des animaux.

La forêt est un espace grâce auquel nous accédons à la « pensée sauvage » de la Grèce, mais elle est aussi un lieu naturel qui permet aux sociétés de s'affirmer, en s'y opposant, comme lieux uniques de la civilisation.

MOTS CLÉS : FORÊT - BOIS - CIVILISATION GRECQUE - MYTHOLOGIE GRECQUE

INTRODUCTION

D'hier à aujourd'hui, évoquer la forêt, c'est ramener à la surface de nos souvenirs une multitude d'images. Des forêts enchantées où se cachent les fées, et celles hantées de mauvais esprits où habitent les ogres et les sorcières. Évoquer la forêt, c'est aussi se souvenir de personnages hauts en couleurs. Robin des bois, personnage sympathique qui reprend aux riches pour donner aux pauvres et se cache de la loi à l'ombre de la forêt. Tarzan, l'homme élevé par des singes, le roi de la jungle. Enfin, évoquer la forêt, c'est mettre le doigt sur de grandes œuvres littéraires de l'Occident. Dante au début de *l'Enfer* se perd dans une forêt obscure, allégorie du péché chrétien en général et lieu de départ de son initiation. C'est dans un bois que Nietzsche fait dire pour la première fois à Zarathoustra que Dieu est mort. Et le roman de Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*, se déroule dans les denses forêts africaines. Le héros Marlow s'enfonce au plus profond de la jungle, au cœur des ténèbres, remontant un fleuve pour aller à la rencontre de Kurtz le chercheur d'ivoire. Ce livre inspira le film *Apocalypse Now*, histoire transposée dans l'enfer vert de la guerre du Vietnam où le « monde libre » se frayait un passage à coups de napalm.

De l'Antiquité aussi de telles images nous sont parvenues. *L'épopée de Gilgamesh*, premier mythe écrit retrouvé de l'histoire de l'humanité, mentionne la forêt et la lutte de la Civilisation contre cet espace. Les relations de Rome avec la forêt sont, elles aussi, explicites. C'est des forêts, d'après la légende de Virgile¹, que la cité éternelle est née et c'est de ce lieu que les ennemis de Rome, les barbares, surgiront pour la détruire. Et la Grèce, nous le verrons amplement, ne fait pas exception!

¹ Virgile, *Énéide*, VIII, 315-323 : « Ces bois avaient jadis pour habitants ceux qui en étaient issus, faunes, nymphes et une race d'hommes sortie du tronc des chênes durs, ils n'avaient ni traditions ni usages, ils ne savaient ni atteler les taureaux, ni amasser des provisions, ni ménager les biens acquis ; les branches, une chasse sauvage fournissaient à leur nourriture. Le premier qui vint fut Saturne, descendu de l'Olympe éthéré, fuyant les armes de Jupiter, exilé, déchu de sa royauté. Il réunit ces hommes indociles et dispersés sur les hautes montagnes, il leur donna des lois et choisit pour le pays le nom de Latium parce qu'il avait sur ces bords trouvé une retraite sûre. », dans R. HARRISON, *Forêts, Essai sur l'imaginaire occidental*, Paris, Flammarion, 1992, p. 17.

Déjà l'étymologie du mot « forêt » est significative. Ce mot dériverait du bas latin *forestis* qui est probablement dû à (*silva*) *forestis* : « (forêt) en dehors (*foris*) de l'enclos » et donna au XII^e siècle *forest*. Le terme désigne donc un lieu en dehors, extérieur. Tout aussi intéressants sont les dérivés du latin *sylva* traduit en français par le mot forêt : *sylva* a donné *sylvaticus* dont l'altération a fourni au bas latin *salvaticus* qui est l'origine du mot « sauvage ». Le terme « sauvage » est donc étymologiquement relié à la forêt. Mais il l'est aussi dans les représentations de la forêt que notre civilisation a construites, comme l'explique Claude Lévi-Strauss dans son petit ouvrage *Race et histoire* :

Ainsi l'antiquité confondait-elle tout ce qui ne participait pas de la culture grecque (puis gréco-romaine) sous le même nom de barbare ; la civilisation occidentale a ensuite utilisé le terme de sauvage dans le même sens. Or derrière ces épithètes se dissimule un même jugement : il est probable que le mot barbare se réfère étymologiquement à la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux, opposés à la valeur signifiante du langage humain ; et sauvage, qui veut dire « de la forêt », évoque aussi un genre de vie animal, par opposition à la culture humaine. Dans les deux cas, on refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle ; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit.²

La forêt est donc un lieu incontournable de l'imaginaire occidental, elle fut nécessaire à la Civilisation pour se penser en tant que telle. C'est dans la forêt que l'Autre était refoulé. Des barbares affrontant les empires antiques aux sauvages luttant contre les empires coloniaux, la civilisation occidentale a toujours dû se méfier des ombres de la forêt qui alimentaient les peurs des sociétés. Il y a d'ailleurs une peur symbolique qui semble de temps en temps ressurgir en ce monde pour le mettre en péril : l'avancée de la forêt. Depuis le mythe celtique du combat des arbres en passant par *Macbeth* de Shakespeare, où dans le dernier acte les morts rebelles font marcher la forêt de Birnam sur Macbeth, la forêt, avec ce qu'elle représente, semble pouvoir affronter les hommes. Les éléphants d'Hannibal furent, d'ailleurs, comparés à une forêt en marche ! Et, dernièrement, au cinéma dans *Le Seigneur des Anneaux*, tiré de l'œuvre de J. R. Tolkien, on a pu voir des arbres animés et pensants, gardiens de l' ancestrale forêt, qui attaquent les forces du mal occupées à piller la terre de son fer et de son bois.

Si jadis cette peur était réelle pour des paysans luttant avec leur charrue contre les forces naturelles, elle semble aujourd'hui anachronique. De nos jours la forêt est contrôlée, gérée,

² LÉVI-STRAUSS, C., *Race et histoire*, Paris, Folio Essais, 1987, 1^{ère} éd. 1952, p. 20.

exploitée, voire dévastée, puis parfois replantée. La forêt sauvage n'avance plus, elle recule et ce recul est le fruit de la longue histoire qui lie l'homme à la forêt³.

Il faut remonter au Néolithique, après la dernière glaciation, il y a de dix à quinze mille ans, pour commencer cette histoire, lorsque la forêt recouvre tous les paysages que le climat lui permet. L'homme est alors un chasseur et vit aussi de cueillette, il prélève sa nourriture dans la forêt, puis l'agriculture, qui naît en Orient, pénètre en Europe peut-être vers 4500 av. J.-C., pour s'y généraliser vers 3500. À ce moment des groupes humains s'installent dans les clairières, aux abords des forêts. À partir de là, des défrichements sont entrepris parallèlement à l'augmentation de la population. Ceux-ci restent toutefois limités par la seule utilisation de la pierre, mais les terres ainsi mises en valeur, au détriment de la forêt, bénéficient de la qualité de l'humus des sous-bois. À cette époque coexistent des tribus de chasseurs et des habitats agropastoraux. Avec la métallurgie, vers 2000 av. J.-C., les outils deviennent plus efficaces et la pression sur les forêts augmente d'autant plus que le fer va remplacer le bronze. Ainsi le mouvement est lancé et la superficie de la forêt va décroître de façon inversement proportionnelle à la croissance démographique. Cependant elle demeurera, pour longtemps encore, un espace nécessaire aux sociétés puisqu'elle reste un réservoir de nourriture, et que son exploitation fournit le bois de chauffe et de construction.

L'Antiquité, peut-être par son paganisme, ne considéra pas la forêt comme plus tard le fera le Moyen-âge chrétien. L'Antiquité peupla ses forêts de toutes sortes de divinités et d'êtres surnaturels, des Nymphes aux Satyres en passant par les dieux associés à la sauvagerie et à la chasse. Les forêts pouvaient être sacrées et des interdits pesaient alors sur elles. Mais il faut aussi noter que des forêts disparurent avec l'avancée des empires classiques le long de la Méditerranée et vers le nord de l'Europe. L'expansion de l'empire romain fut aussi celle de la mise en culture des terres et de la construction d'un réseau routier au détriment des forêts.

Au Moyen-âge les choses restent les mêmes quant à l'utilisation de la forêt, mais une nouvelle interprétation surgit. En effet, lors des défrichements de l'Europe occidentale, quand les hommes devaient abattre les forêts pour accroître l'étendue des terres cultivables, seul

³ Pour résumer cette longue histoire tant économique que culturelle, nous nous sommes servi de quelques ouvrages de référence : BECHMANN, R., *Des arbres et des hommes*, Paris, Flammarion, 1984. HARRISON, R., *Forêts, Essai sur l'imaginaire occidental*, Paris, Flammarion, 1992. VERNET, J.-L., *L'homme et la forêt méditerranéenne, de la préhistoire à nos jours*, Paris, Collection des Hespérides, 1997.

moyen pour l'époque d'augmenter la production de céréales, l'Église, qui supervisait bien souvent ces grands travaux, ne dissociait pas forcément l'expansion des champs et l'expansion de la civilisation chrétienne monothéiste face aux survivances et résistances païennes, dont les derniers avatars se cachaient en forêt. Mais le Moyen-âge fut aussi l'époque de la mise sous tutelle royale des forêts où les Grands allaient chasser.

À l'époque moderne, avec la philosophie des Lumières un pas est franchi. Les forêts sont désormais envisagées uniquement en termes utilitaires, fournissant ainsi les bases de la logique économique qui prévaudra plus tard. Les forêts ne sont plus qu'une réserve de bois, une ressource matérielle nécessitant exploitation. Car pour les érudits de ce temps la forêt représente tout ce que recouvre la tradition, synonyme de mensonge, de croyances non fondées et de vieilles superstitions. Le discours est le même qu'au Moyen-âge mais ce n'est plus au nom de Dieu que l'on parle, mais de la Raison.

Il faut attendre le changement qui intervient avec la Révolution Industrielle pour voir l'utilisation de la forêt se transformer quelque peu. Le charbon et l'acier remplacèrent le feu de bois et les poutres. Mais le capitalisme naissant fit rentrer la forêt dans le moule du marché, elle devient dans la logique utilitaire un capital à gérer tout en demeurant un produit exploitable. Désormais, la forêt, d'un côté, était identifiée à une réserve de mètres cubes de matière ligneuse, et de l'autre, l'esprit romantique du temps, nostalgique et un peu passéiste, la considéra comme la dépositaire d'une mémoire enfouie que les poètes ou les folkloristes faisaient resurgir.

Aujourd'hui l'utilisation de la forêt est assez diversifiée. Ce n'est plus pour des raisons énergétiques qu'elle nous sert mais pour le papier ou la construction. Dernièrement l'industrie des loisirs s'en est emparée, des parcs nationaux payants fournissent l'occasion d'une promenade balisée en forêt, et comble de l'ironie, alors qu'il n'est pas rare de voir des sacs plastiques « décorant » les branches des arbres, nous nous empressons chaque Noël de décorer dans nos maisons un sapin que l'industrie a fait pousser dans des forêts qui n'en sont plus. Désormais ce n'est plus la peur de voir avancer les forêts qui domine, bien au contraire. Aujourd'hui c'est le recul des forêts qui fait peur et nourrit un grand nombre de représentations à son égard qui se retrouvent dans le débat contemporain sur la déforestation.

Ce débat mérite notre attention car, nous le verrons, il touche aussi l'histoire de la Grèce antique. Les préoccupations actuelles influençant les recherches historiques, les questions d'ordre écologique font partie maintenant des questions d'ordre historique.

Finalement l'étude de la forêt, dans un cadre historique et pour être complet, s'appuie sur deux points qui s'entremêlent : les utilisations et l'imaginaire. D'un côté cette histoire est celle du rapport empirique de l'homme et de la forêt. D'abord l'histoire de la lutte de l'homme avec la Nature. Car c'est en grande partie aux dépens de la forêt que la Civilisation avec ses villes, ses villages et ses champs, s'est mise en place. Ensuite, aussi, une histoire qui raconte la collaboration de la forêt et de l'homme. Cette collaboration est multiple. Le rôle du bois y est prédominant mais la forêt fut aussi une réserve alimentaire et un espace qui, en son temps, fut un lieu de culte. De l'autre, la forêt est un lieu qui, en dehors de la société des hommes ou marquant la lisière des habitations, des cités et de leurs institutions, nourrit l'imaginaire des sociétés qui l'exploitent.

L'utilisation de la forêt peut conditionner l'imaginaire qui lui est associé et réciproquement. On peut trouver des époques où la représentation de la forêt par une société donnée a pu conditionner son traitement au niveau de son utilisation⁴. Et, à l'inverse, l'utilisation qui ouvre sur des pratiques économiques tout autant que sociales finit par imprégner les représentations que la société a de ce lieu. Les relations utilitaires et imaginaires de l'homme avec la forêt, par les discours qu'il tient à leur propos, sont représentatives du monde dans lequel il vit. L'histoire des forêts finit donc par être un élément important de l'histoire générale de l'Humanité. Une histoire qui est celle, en final, des rapports de l'homme avec une des composantes de son environnement. Une histoire culturelle de longue durée.

Pour notre part ce sera la relation des hommes à la forêt en Grèce antique qui retiendra notre attention.

⁴ Nous avons vu ce cas pour le Moyen-âge lors des grands défrichements où l'extension des territoires cultivés face à la forêt allait de pair avec l'extension du monothéisme luttant contre les survivances païennes.

1 Les marges de la cité grecque : la forêt au bout des champs

La Grèce est un pays montagneux, au relief fragmenté. La chaîne du Pinde qui déchire le territoire du nord au sud laisse peu de place aux plaines agricoles. Celles-ci sont dominées par des hauteurs abruptes et sont mal reliées entre elles. C'est un monde cloisonné et diversement ouvert sur l'extérieur surtout grâce à la proximité de la mer.

C'est au milieu de ce décor, sous un climat méditerranéen, qu'ont fleuri les cités grecques, pour devenir à l'époque classique les entités que nous connaissons. Ensemble socio-politique, la cité grecque est aussi un ensemble territorial, que les études contemporaines, à l'instar des textes des Grecs eux-mêmes, modèlent comme un tout formé de trois parties : Au centre, la ville comme espace bâti (*asty*), lieu de l'activité politique marquée par l'agora, à partir de laquelle s'étend la souveraineté de la communauté sur son territoire. C'est le lieu civilisé par excellence. Autour de la ville et inséparable d'elle nous trouvons les terres cultivées (*chora*), qui fournissent sa subsistance minimale. Ce sont ces deux zones mises ensemble qui constituent en propre la cité grecque (*polis kai chôra*). Enfin, au-delà des cultures se trouvent les confins, les marges de la cité, ce qui se nomme en grec ancien les *eschatiai*, et dont la définition a été donnée par Louis Robert :

Les *eschatiai* dans une cité grecque, c'est la région au-delà des cultures, des domaines et des fermes qui occupent les plaines et les vallons ; c'est la région « au bout », les terres de mauvais rapport et d'utilisation difficile ou intermittente, vers la montagne ou dans la montagne qui borde toujours le territoire d'une cité grecque ; elles jouxtent la région frontière ou elles s'y fondent, cette région de montagnes et de forêts qui sépare deux territoires de cités, laissée à l'usage des bergers, des bûcherons et des charbonniers.⁵

Cette zone du bout du monde aux contours incertains vit en interrelation avec les deux autres composantes du territoire, les champs cultivés des agriculteurs sédentaires et la ville des hommes libres, citoyens qui prônent le travail de la terre. Il y a une complémentarité nécessaire, vitale, mais aussi idéale, entre ces parties formant la cité. C'est grâce au fait que chaque zone de son territoire était liée aux autres par des liens de complémentarité que la cité trouvait à satisfaire la totalité de ses besoins dans l'ordre du profane comme dans celui du religieux, et qu'elle pouvait vivre le plus possible dans la situation d'autarcie qui lui convenait.

⁵ ROBERT, L., « Recherches épigraphiques », *Revue des Études Anciennes*, 1960, No.62, p. 304-305.

Sur le plan économique la ville est le lieu des échanges et l'endroit où les artisans fabriquent l'essentiel et le superflu, le territoire cultivé répond aux besoins alimentaires des membres de la cité, leur procurant le pain, le vin et l'huile dont la consommation habituelle marque l'appartenance au monde civilisé. Les produits recueillis dans les territoires des confins sont aussi essentiels. Ces espaces non cultivés sont le domaine du petit bétail et une part importante de l'activité de ceux qui y vont est liée à l'exploitation de la forêt.

Sur le plan symbolique aussi, la complémentarité trouve à s'exprimer. Si au centre de la cité se trouve Hestia, la déesse de la permanence du foyer, permettant les actes politiques, aux frontières règne Hermès qui protège ceux en marge des statuts sociaux. Les confins, quant à eux, jouaient un rôle important dans le fonctionnement de la cité, ils étaient le lieu où la cité si bien réglée à l'intérieur, fière du bon ordre de son territoire cultivé, envoyait ceux qui devaient s'enraciner dans le groupe. C'était un lieu d'intégration pour ceux qui devaient appartenir à la cité, notamment les jeunes qui y effectuaient des rites de passage, s'ensauvant pour mieux revêtir l'armure d'hoplite par la suite. Ils perdaient ce que l'enfant en eux porte d'animal pour devenir des citoyens raisonnables, une seconde naissance.

Ainsi l'existence de ces marges participe aussi à la définition de la cité tant au niveau politique qu'anthropologique en fournissant une sorte de contre-modèle à la bonne organisation rationnelle de la cité.

On s'intéresse beaucoup à la cité, ses origines, son évolution, ses institutions, et au travail de la terre en Grèce ancienne. Un peu moins aux marges qui n'étaient pas organisées de façon systématique et permanente par l'activité humaine. Elles n'étaient pas soumises à la géographie et à la chronologie des labours régulièrement repris.

Toutefois ces espaces marginaux ne sont plus laissés de côté, ils sont désormais étudiés. Les marges sont devenues fréquentables et l'histoire ancienne, influencée par l'anthropologie, gagne à s'y intéresser, car ces régions sauvages, mais aussi liminales, bien qu'en dehors de ce qui fait la vie civilisée, nous en apprennent sur les sociétés qui les exploitent et se les représentent à travers un discours, bien souvent mythique, et suivant un mode de pensée particulier et propre à elles.

Ces études sur les marges en Grèce ancienne, à la différence de celles sur la cité, ne partent pas du centre pour s'étendre vers la périphérie, au contraire, elles abordent la cité par ses franges et ses frontières physiques et mentales.

Ainsi, pour notre part, nous tenterons d'aborder ces contrées sauvages à partir d'elles-mêmes, reprenant à notre compte les propos de Michel De Certeau :

L'historien n'est plus homme à constituer un empire. Il ne vise plus le paradis d'une histoire globale. Il en vient à circuler autour des rationalités acquises. Il travaille dans les marges. A cet égard, il devient un rôdeur. Dans une société douée pour la généralisation dotée de puissants moyens centralisateurs, il avance vers les marches des grandes régions exploitées.⁶

Nous nous ferons donc « rôdeur », afin de nous intéresser, non pas à tous ces lieux de marge, mais uniquement à la forêt. Le vocable *eschatiai*, bien pratique pour nommer ce qui est ni ville ni campagne cultivée, demeure général⁷. Il recouvre une multitude de lieux. En effet, ces espaces se composent pour une bonne partie des montagnes, mais ils se trouvent aussi des vallons encaissés incultes et des marais, et les différents reliefs du paysage, là où les conditions naturelles le permettent, sont couverts de forêt. Cette forêt d'arbres de taille moyenne ou maquis pleins d'arbustes au feuillage persistant et odorant est le refuge de la vie sauvage, lieu de chasse où Artémis est chez elle. Elle est aussi l'habitat des Nymphes et d'autres créatures mythiques à la fois protectrices et inquiétantes.

Il semble donc que l'étude de la forêt en Grèce ancienne soit pertinente et révélatrice à plus d'un titre malgré le fait que la Grèce soit surtout étudiée comme le début de la civilisation occidentale, inventrice de la politique et de la raison, et donc, bien loin des obscures forêts sauvages et chaotiques.

La civilisation grecque a longtemps été perçue à travers une idéalisation où les lieux en dehors de la cité n'étaient pas pris en compte, seuls comptaient les institutions, la ville, le côté lumineux de l'hellénisme. De fait, la cité se tenait en dehors des conceptions liées à la forêt, le côté sombre était délaissé. Il semblait que l'on puisse plus facilement retrouver un quelconque intérêt pour la forêt en dehors du monde grec, que cela soit chez les Celtes ou les Germains, ces barbares à qui les arbres et la forêt étaient immédiatement associés, à cause de leur conception cosmologique et de leur environnement forestier. Mais il n'est pas besoin pour une société de vivre au cœur de la forêt pour qu'elle lui attribue une importance qui

⁶ CERTEAU, De, M., « L'opération historique », dans *Faire de l'histoire I. Nouveaux problèmes*, (sous la dir. de J. LE GOFF et P. NORA), Paris, Gallimard, 1974, p. 27. L'auteur écrit aussi que l'intérêt scientifique des travaux sur les marges tient à la relation qu'ils entretiennent avec des totalités posées ou supposées, ici la cité grecque, et aux correctifs qu'ils permettent de leur apporter.

⁷ CASEVITZ, M., « Sur *eschatiai* histoire du mot », dans *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'antiquité*, (éd. Rousselle, A.), Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1995, p. 19-30.

semble ne pas exister au premier abord en Grèce ancienne, du moins dans ses études. En Égypte, par exemple, alors que le désert prime sur les forêts, l'arbre et les oasis sont intégrés à la religion et participent à la mentalité de cette société.

La forêt est un lieu qui marque les esprits, que cela soit sur le pourtour méditerranéen ou dans les profondes forêts du nord de l'Europe ancienne. Les civilisations antérieures à la Grèce ont, pour leur part aussi, vécu leur rapport à la forêt dans des termes religieux et utilitaires, et les Romains avaient, eux aussi, des bois sacrés et n'hésitaient pas à mettre par écrit la peur que la forêt profane leur inspirait, il suffit de lire la *Germanie* de Tacite pour s'en convaincre, l'ennemi barbare se cache dans ses forêts ancestrales.

Ce travail consistera donc à éclairer un des lieux autour de la cité, jusqu'ici quelque peu délaissé par les savants, mais riche de significations. Puisque nous avons peu de devanciers, mais beaucoup d'ouverture, nous essayerons de défricher le terrain pour l'étude de la forêt en Grèce ancienne.

2 La forêt dans la recherche moderne

Notre recherche ayant peu de précédent direct, il est difficile d'établir un recensement historiographique. Cependant, si les études touchant directement à la forêt en Grèce ancienne sont rares, il n'en demeure pas moins que certaines études qui concernent soit la forêt, soit la Grèce ou le monde antique nous sont utiles. Ce survol historiographique nous permettra surtout de mettre en évidence trois thèmes qu'il nous semble important de traiter avant d'aller plus loin. Il sera question du rapport entre la religion et la forêt, notamment du rapport entre le culte des arbres, présent dans l'Antiquité, et son lien avec la forêt. Nous tenterons aussi d'éclairer la question de la présence réelle ou supposée de la forêt en Grèce antique. Enfin nous essayerons de placer brièvement la forêt dans l'analyse anthropologique de la Grèce ancienne. Nous pourrons ainsi baliser notre étude.

Mais d'abord il est nécessaire de mentionner un ouvrage qui, par son propos, peut nous éclairer tant sur les travaux généraux traitant de la forêt, que sur ceux liés à la Grèce. Il s'agit de *Forêt, essai sur l'imaginaire occidental* de Robert Harrison⁸, un livre essentiel pour qui s'intéresse aux relations historiques et culturelles de l'homme avec les espaces boisés.

⁸ HARRISON, R., *Forêts, Essai sur l'imaginaire occidental*, Paris, Flammarion, 1992.

Dans sa préface l'auteur expose sa problématique. Pour lui, la civilisation occidentale a défriché son espace au cœur des forêts ; la lisière des bois marquant alors la limite des cultures, les frontières des cités et les bornes des institutions et, au-delà, l'extravagance de son imagination. Cependant pour Harrison il ne s'agit pas de montrer, comme le font nombre d'études sur le rapport de l'homme à la forêt, par un simple bilan historique et empirique, comment la civilisation a empiété sur les forêts, les a exploitées, cultivées, gérées ou encore dévastées. Il tente de raconter l'insaisissable histoire du rôle joué par les forêts dans l'imaginaire culturel de l'Occident. Ainsi il considère la forêt comme le lieu où les perceptions se confondent, brouillant les oppositions logiques ; un lieu où peuvent se révéler certaines dimensions cachées du temps et de la conscience. L'auteur, n'échappant ni à son environnement ni à son époque, explique enfin qu'il souhaite montrer combien de souvenirs enfouis, de peurs et de rêves, de traditions populaires, de mythes et de symboles partent en fumée dans les incendies de déforestation dont on entend parler aujourd'hui. Le plan de l'essai étant chronologique, plusieurs chapitres abordent l'Antiquité, la Grèce et Rome, où les forêts semblent avoir quelque chose de tragique et s'opposent à la Civilisation tout en nous fournissant des renseignements pour notre étude. Finalement, il nous permet aussi de comprendre l'évolution que les études sur la forêt ont connue alors que les sciences modernes se construisaient au XIX^e siècle en Europe, en nous permettant d'évoquer et de dépasser certains problèmes que peut poser l'étude de la forêt dans l'Antiquité, tout en l'orientant.

La forêt a été intégrée dans une vision romantique au XIX^e siècle, elle était un terme important de ce mouvement intellectuel, l'individu pouvait s'y retrouver seul et éprouver la divinité des choses par un élan de l'âme. Toutefois cette vision de la nature, nous dit John Scheid⁹, ne correspond pas à celle des Anciens. Le spectacle de la nature intacte, impressionnante, quasi originelle suscitait chez eux un effroi plus qu'une extase mystique. À la différence de la vision romantique, les forêts profondes, les marécages et autres endroits situés à l'extérieur des espaces habités passaient pour chaotiques, laids, n'attirant personne. Le XIX^e siècle, lui, voyait l'Europe primitive et antique couverte de forêts luxuriantes et l'étude de celles-ci s'intégra, par la suite, dans les analyses d'anthropologie religieuse naissante marquée par un fort évolutionnisme culturel.

⁹ SCHEID, J., « *Lucus, Nemus. Qu'est-ce qu'un bois sacré?* », dans *Les Bois sacrés, Acte du colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'École des Hautes Études, Naples, 23-25 novembre 1989*, Paris, Éditions De Boccard, p. 13-20.

Les savants considèrent que l'acte fondateur de l'anthropologie culturelle moderne est l'étude de Frazer sur les bois sacrés de Diane à Nemi : *Le Rameau d'or*¹⁰. Cet ouvrage est critiqué et critiquable notamment parce qu'il compare des matériaux réunis par l'auteur en fonction de ressemblances extérieures et formelles pour dégager une théorie de l'évolution des croyances allant de la magie à la religion. Mais ces ressemblances de documents ne sont justement pas garantes d'une même signification puisque l'auteur ne prend pas en compte le contexte socioculturel dans lequel ces documents ont été élaborés, contexte qui a été mis de l'avant depuis par Claude Lévi-Strauss dans ses travaux. Cependant, si les interprétations de l'auteur passent pour périmées, il n'en demeure pas moins que l'on y trouve une mine de renseignements concernant la forêt et les bois pour l'époque ancienne, renseignements qui relèvent de l'ordre du religieux. Finalement, Frazer a introduit la forêt et les bois dans les études sur l'histoire des croyances religieuses, à travers les cultes du renouveau de la végétation ou de sa « mort ». Le bois sacré de Nemi¹¹ fut tout autant le cadre du meurtre du roi-prêtre que celui de la naissance d'une nouvelle discipline universitaire.

Plus proche de nous, pour le XX^e siècle, deux auteurs d'envergure peuvent nous servir de référence et nous permettent d'appréhender la forêt dans son caractère religieux. Il s'agit de Mircea Éliade d'abord, avec notamment son *Traité d'histoire des religions*¹² dans lequel il consacre une partie au culte de la végétation et surtout au culte de l'arbre sous toutes ses formes. Il nous fournit ainsi une typologie de l'arbre comme symbole religieux, mentionnant tout autant l'arbre-image du cosmos dont l'exemple le plus fameux reste le frêne Yggdrasil qui se trouve dans les textes de la mythologie germanique, tels qu'ils furent transcrits au Moyen-âge par les poètes scandinaves, que les épiphanies végétales communes aux

¹⁰ FRAZER, J. G., *Le rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1981. Cet ouvrage dont la première édition est de 1890 représente l'origine de la science de l'anthropologie sociale. Frazer, en tant que premier détenteur d'une chaire d'anthropologie dans le monde entier, a revendiqué le titre de premier anthropologue professionnel.

¹¹ Élément central dans l'œuvre de Frazer comme nous le rappelle Nicole Belmont : « Frazer ouvre son enquête par l'analyse des faits relatifs à un sanctuaire dédié à Diane, situé près du lac de Nemi, dans les monts Albains, où officiait, à la haute époque romaine, un prêtre appelé le « Roi du Bois ». La particularité remarquable de ce sacerdoce était la façon dont on y pouvait accéder. Pour devenir Roi du Bois, l'esclave fugitif qui trouvait refuge dans l'enclos du sanctuaire devait mettre à mort le prêtre en place, non sans avoir au préalable cassé une branche d'un arbre situé à l'intérieur de l'enceinte sacrée : nous avons là un rappel du geste d'Énée, invité à cueillir un rameau d'or avant d'entreprendre son voyage au pays des morts ». BELMONT, N., « Frazer et le cycle du rameau d'or », dans FRAZER, J. G., *Le rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1981, p. XII-XIV.

¹² ÉLIADE, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1983, 1^{ère} éd. 1949.

civilisations égéennes et proche-orientales anciennes. Martin P. Nilsson, ensuite, à travers ses études sur l'histoire de la religion grecque¹³, et principalement sur l'origine mycénienne et minoenne de celle-ci, s'intéresse justement à ces épiphanies et plus largement au culte des arbres.

Mais l'intérêt de ces études, plus que de nous renseigner, est de mettre en lumière un problème qui touche l'histoire ancienne de la Grèce. Les cultes des arbres sont rares en Grèce et Éliade concède qu'ils ne sont attestés qu'en deux endroits seulement : l'arbre du Cythérion où Penthée avait grimpé pour espionner les ménades et qu'un oracle avait ordonné de vénérer comme un dieu, et le platane d'Hélène à Sparte¹⁴. Par contre les bois sacrés, qui, chez ces auteurs sont secondaires mais desquels, d'après eux, le culte de l'arbre dériverait, foisonnent dans la littérature grecque.

Ces bois sacrés¹⁵ qui semblent plus proches de la forêt que nous cherchons à étudier, que le simple arbre cultuel et isolé, n'étaient pas pris en considération pour eux-mêmes. Ce n'est que dernièrement et un peu par réaction que les études religieuses ont fait cet effort de considérer les bois sacrés¹⁶ non plus comme annexes au culte de l'arbre mais comme s'apparentant à la forêt. Ils sont maintenant considérés comme des espaces entiers et particuliers, et non plus comme un ensemble d'arbres plus ou moins sacrés qui formeraient un bois simplement par leur proximité. Cette nouvelle manière d'envisager ces espaces sacrés, ce déplacement théorique autorisé pour la Grèce ancienne par les sources, nous permet de pouvoir lier l'étude des bois sacrés à celle de la forêt qui nous préoccupe, sans avoir à considérer les possibles cultes des arbres.

Actuellement, il y a un renouveau de l'intérêt pour les forêts à cause de la déforestation qui touche la planète. Cette prise de conscience est alimentée par les problèmes liés au « développement » du tiers-monde, à la mondialisation, au réchauffement du climat, et tout ce qui fait reculer la forêt naturelle de nos horizons. C'est donc dans un esprit écologique que certaines études assez récentes sur la forêt, et plus particulièrement sur le rapport de l'homme à la forêt à travers l'histoire, s'effectuent. Mais, bien que cet effort soit louable, la forêt est ici

¹³ NILSSON, M. P., *A History of Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1949.

¹⁴ ÉLIADE, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1983, p. 241.

¹⁵ En Grèce le bois sacré est nommé alsos (ἄλσος).

¹⁶ *Les Bois sacrés, Acte du colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'École des Hautes Études, Naples, 23-25 novembre 1989*, Paris, Éditions De Boccard, 1993.

considérée avant tout comme une réserve de matière première qui mérite d'être raisonnablement gérée, au même titre que l'eau. Ces travaux, du fait de leur parti pris, ne prennent pas en compte tous les aspects qui recouvrent la forêt et qui nous intéressent. Ici le religieux et l'imaginaire sont laissés de côté, de la même façon que l'aspect purement utilitaire de la forêt l'était des études religieuses.

Ce mouvement touche aussi la Grèce ancienne et nous pouvons mentionner comme exemple l'ouvrage de Robert Sallares, *Ecology of the Ancient Greek World*¹⁷. Certains problèmes contemporains vont même jusqu'à alimenter les réflexions d'historiens, notamment la question de la déforestation avec des articles tels que « How the Ancient Viewed Deforestation » de J.D. Hughes¹⁸, ou encore « Deforestation in Ancient Greece and Rome : A Cause of Collapse.¹⁹ »

Il est vrai qu'à regarder la forêt à travers le prisme de l'économie, des difficultés se font voir, qui touchent à l'histoire du paysage, à la déforestation, à l'écologie. Le climat et le sol de la Grèce ne permettent pas le développement d'immenses forêts sur de grands espaces, comme celles de l'Europe plus nordique. Pourtant, d'après Georges Rougemont :

Il subsiste à l'époque classique des massifs forestiers en Crète, en Arcadie, notamment dans le massif du Cyllène, probablement dans le Taygète, dans le Parnasse, le Pélion, l'Ossa, dans le Pinde, l'Oetas, l'Othrys et l'Olympe, en Eubée et même à Lesbos et à Rhodes.[...] Ces listes, établies d'après les auteurs grecs, ne sont pas exhaustives, bien entendu ; mais elles dessinent assez bien, sur une carte, des zones forestières correspondant à ceux des massifs montagneux du Péloponnèse, de la Grèce centrale et de la Grèce du nord où les feuillus sont abondants.²⁰

Ainsi, bien qu'il soit convenu que la Grèce mycénienne et archaïque ait eu du bois mais que par la suite celui-ci fit défaut, des voix s'élèvent contre cette vision traditionnelle²¹. Mais

¹⁷ SALLARES, R., *The Ecology of the Ancient Greek World*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1991.

¹⁸ HUGHES, J. D., « How the Ancient Viewed Deforestation », *Journal of Field Archaeology*, 1983, No.10, p. 437-445.

¹⁹ HUGHES, J. D. , et THIRGOOD, J. V., « Deforestation in Ancient Greece and Rome : A Cause of Collapse », *The Ecologist*, 1982, No.12, p. 196-208.

²⁰ ROUGEMONT, G., « Complémentarité entre les différentes parties du territoire dans les cités grecques de l'antiquité classique », dans *Rites et rythmes agraires*, (sous la dir. de Cauvin, M.-Cl.), Paris, De Boccard, 1991, p. 129-130.

²¹ RACKHAM, O., « Le paysage antique », dans *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, (sous la dir. de Murray, O.), Paris, La Découverte, 1992, p. 107-137. L'auteur y remet, notamment, en question la pertinence de l'utilisation d'une approche écologiste issue des travaux sur l'histoire de la forêt en Grande-Bretagne pour ceux sur la Grèce et le monde antique en général.

si le débat porte, en final, sur la quantité et l'ampleur de ces espaces, il reste que des forêts quelquefois importantes ont existé en Grèce ancienne. Aujourd'hui, des traces de ces anciens espaces boisés demeurent. Des parcs nationaux ont été aménagés pour préserver certaines forêts de montagnes : le Mont Olympe, par exemple, est désormais classé réserve de la biosphère²². Finalement, ce point soulevé vient justifier le choix de notre étude, puisque la rareté des grandes forêts, si rareté il y avait, et leur contraste avec le reste du paysage ont pu leur conférer un statut particulier et merveilleux, qui a pu marquer le réel et l'imaginaire grecs.

Les oppositions logiques comme celles entre nature et culture, civilisé et sauvage, voire, entre cru et cuit, que l'on doit à l'anthropologie, ont depuis été intégrées aux recherches historiques. Ces rapports utiles en anthropologie pour comprendre des sociétés africaines ou sud-américaines le sont devenus pour l'histoire ancienne.

Dans le cas de la forêt, cette approche permet de regrouper les aspects économiques et religieux, considérant cet espace particulier et à part, avant tout comme un espace social qui interagit avec les sociétés humaines dites primitives et permet de les comprendre. Des études se sont intéressées à la forêt dans ce cadre et nous pouvons donner comme exemple l'article de Charles Malamoud sur le village et la forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique²³, où la forêt perçue comme un « désert » se trouve en deçà et au-delà de la norme. C'est à partir de la littérature védique, et en étudiant un sacrifice pratiqué autour d'un poteau sacrificiel central ainsi que tout le rite qui l'entoure, que cet auteur montre l'opposition entre ce que comprend le terme « villageois » et celui de « forestier » dans l'idéologie védique. D'après l'auteur, la dichotomie entre le village et la forêt est omniprésente dans l'Inde brahmanique entre le Grāma et l'Aryana. De façon générale, les deux zones se distinguent moins par des traits matériels que par la signification religieuse et sociale que l'on attribue à chacune d'elles. Ainsi, Grāma, le village, désigne une concentration d'hommes, un réseau d'institutions, bien plus qu'un territoire fixe. Cependant la notion de limite est étroitement associée à celle de village. Mais ce n'est pas la limite qui engendre le village, c'est le village qui engendre la notion de limite. Quant à l'ara(n)ya, traduit par « forêt », ce terme désigne « l'autre » du

²² BROSSE, J., *L'aventure des forêts en occident, de la préhistoire à nos jours*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 2000, p. 416-417.

²³ MALAMOUD, Ch., « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique », dans *Cuire le monde, rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989, p. 93-114.

village, ce vers quoi on part quand on quitte le village. Sa caractéristique constante, c'est d'être un espace vide, interstitiel. Si grandes nous apparaissent les différences entre « désert » et « forêt », il est certain, dans ce cas, que pour ce qui est de leur valeur religieuse la forêt et le désert se recouvrent. Ainsi, juxtaposer le village et la forêt, c'est évoquer tous les théâtres possibles de l'activité humaine en ce monde. Cet espace a une valeur particulière face à la norme prescrite par le village : il est d'abord en-deça car c'est un vide, la forêt est l'absence de village. Ceux qui y ont leur demeure et y circulent librement sont des êtres (brigands, malandrins) qui dans le village seraient hors-la-loi. Mais ce lieu est aussi au-delà du village. C'est l'image de l'autre monde, le monde des dieux. Et cette dichotomie apparaît des plus importantes. Il semble même que ces deux aspects de la forêt, présents en Inde, se retrouvent ailleurs, ce lieu est ambigu, d'un côté divin et de l'autre sauvage.

Pour la Grèce ancienne les études n'ont pas encore éclairé la forêt comme le fait Malamoud, mais les recherches d'anthropologie historique plus générales sur les marges ouvrent la voie. C'est le cas du *Chasseur noir* de Pierre Vidal-Naquet²⁴, qui, pour justifier son titre, explique que le « chasseur noir se meut dans la montagne et dans la forêt » et que « c'est par ses frontières et non par ses plaines » qu'il veut aborder la cité grecque. Dans le même ordre d'idée, mais avec un point de départ opposé, le recueil d'articles *Tracés de fondation*²⁵ nous parle de brousse, de jungle, de forêt. En effet les actes de fondation des villages et des cités, d'où qu'ils proviennent (Inde ancienne, Rome, Grèce, mais aussi des indiens forestiers de l'Amérique du sud comme les chasseurs cueilleurs Guayaki ou les agriculteurs Yanomami), sont confrontés aux espaces vierges et sauvages, et pour une bonne partie à la forêt qu'il faut défricher, et avec laquelle le groupe social coexiste, intégrant ce lieu dans ses rites ou sa mythologie. Ainsi, sans étudier directement la forêt, les auteurs lui rendent sa présence. De ce survol, nous pouvons tirer quelques conclusions sur la forêt et l'anthropologie de la Grèce ancienne.

Dans le domaine anthropologique, la forêt, qui est la plupart du temps intégrée dans l'étude des marges, peut s'appréhender à travers les oppositions qui régissent la pensée des Grecs. Elle est du côté du sauvage et du non-cultivé, mais elle garde aussi en elle une part de divin, des restes d'un Âge d'or perdu. En dehors de l'espace humain, les hommes qui la

²⁴ VIDAL-NAQUET, P., *Le chasseur noir, formes de pensée et formes de sociétés dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 1991, p. 13-14.

²⁵ DETIENNE, M., (sous la dir.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, Peeters, 1990.

côtoient ont un statut inférieur au citoyen. L'éloignement spatial devient un éloignement anthropologique. La forêt ne semble pas un lieu « humain », bien au contraire : d'un côté elle abrite les animaux sauvages, et les monstres mythiques, de l'autre le divin l'habite ou l'a habitée dans les temps primitifs avant l'apparition des hommes. Ainsi la distinction entre hommes, dieux et bêtes qui prévaut dans l'anthropologie grecque se retrouve dans la forêt de laquelle l'homme est exclu.

De manière générale, ce qui définit l'homme pour les Grecs, le sacrifice, l'agriculture, lui donnant sa place dans le monde, est hors de la forêt. Mais ce lieu contribue tout de même à cette définition de l'homme, par une sorte d'effet de miroir inversé. C'est dans la forêt que l'agriculteur devient chasseur, de producteur il passe au stade de prédateur comme les bêtes qu'il poursuit. Et les rites de passages qui amènent les jeunes à la maturité politique se pratiquent dans les confins de la cité, dans le monde non-cultivé des montagnes boisées. Il y a un passage nécessaire par la sauvagerie avant d'intégrer le corps social des citoyens. À l'opposé, certaines forêts sont divines et permettent une communication entre deux espaces cosmiques, la terre des hommes et le royaume des dieux.

Ici elles ne sont plus sauvages, bien qu'elles soient encore du côté du non cultivé, mais considérées comme un avatar de l'Âge d'or, offrant une abondance de nourriture et une protection à qui y séjourne.

3 Objectifs et méthode

La forêt comme objet d'étude est passée d'un espace religieux et mythologique à un espace économique envisagé sous un angle écologique, tout en restant depuis Frazer une composante des études anthropologiques. Finalement les aspects économiques et religieux développés plus haut se retrouvent dans le domaine anthropologique, ces trois sphères se co-pénètrent et fournissent l'occasion de dresser un portrait de la forêt pour la Grèce : le bois comme matière première a une valeur symbolique et son utilisation fixe l'importance de la forêt pour l'homme. Son caractère religieux de temple primitif conditionne la vision idyllique présente dans les mythes, mais la sauvagerie qui la définit généralement la garde dans le non humain. C'est donc plusieurs images de la forêt que nous pouvons percevoir, et c'est ce que nous examinerons. Pour cela nous pouvons d'ailleurs nous appuyer sur un ouvrage qui, bien que concernant le monde romain, se rapproche par son objectif de notre ambition. Dans

*L'arbre et la forêt dans l'Énéide et l'Énéas*²⁶, les auteurs nous livrent un travail comparatif quant au traitement des arbres et de la forêt dans l'*Énéide* de Virgile, un texte latin du premier siècle de notre ère, et l'*Énéas*, un roman français d'un clerc anonyme, composé au XII^e siècle. L'étude sur l'imaginaire virgilien, qui constitue la première partie de l'ouvrage retient principalement notre attention, car elle s'appuie sur une œuvre épique et antique, et la problématique de l'auteur est similaire à la nôtre puisqu'il tente de dégager des représentations, ce qu'il appelle des instances, de la forêt dans la Rome antique. De plus, bien que cette étude s'appuie principalement sur l'imaginaire, elle prend en compte, dans une certaine mesure, quelques aspects réels de la forêt et de son rôle dans la cité éternelle.

L'auteur explique que dans l'imaginaire virgilien, trois grandes lignes de force favorisent la présence des arbres et de la forêt dans le texte. D'abord le site mythique de Rome était entouré de forêt. Ensuite, Rome étant une grande ville, les forêts en sont absentes, et sont perçues à travers le filtre d'une nostalgie, une sublimation. Enfin il y a des images archétypales dans la mentalité des Romains, notamment la fascination de ce monde pour l'image de l'Arbre comme axe du monde et arbre de vie qui associe les différents ordres du vivant et les projette dans une dynamique.

Des points importants y sont soulevés et peuvent aider notre recherche tout en rejoignant nos propos. Premièrement, dans l'*Énéide*, la cohérence imaginaire associe les arbres cultuels et la forêt. Ils ne sont pas opposés, mais pris dans un même dynamisme organisateur. La forêt est le terrain à partir duquel une préparation, une focalisation va faire jaillir l'axis symbolisé par l'arbre. Pour l'auteur il n'y a pas de contradiction entre l'arbre cultuel et la forêt, et ceci nous renvoie à notre point sur le culte des arbres et son lien avec la forêt, à travers les bois sacrés. Deuxièmement, la forêt est par nature protéiforme. Elle a tous les visages, du plus charmeur au plus effrayant. C'est justement ce qui nous intéresse : toute cette gamme de représentations, parfois opposées, qui trouvent à s'exprimer dans les textes épiques de l'Antiquité. Troisièmement, la forêt est une énergie indifférenciée, liée à toutes les grandes forces divines et naturelles. Pour la Grèce ce point est important puisque la forêt appartient tant à l'ensemble de la Nature qu'au monde divin, les deux n'étant pas différenciés en Grèce si l'on s'en tient aux conceptions homériques et hésiodiques.

²⁶ GAILLAIS, P., THOMAS, J., *L'arbre et la forêt dans l'Énéide et l'Énéas*, Paris, Honoré Champion, 1997.

Finalement, l'auteur associe la forêt à huit instances couvrant tous les registres, du sacré au profane. Certaines de ces instances sont assez générales et peuvent se retrouver, à divers degrés dans d'autres textes d'autres époques et d'autres aires culturelles, nous offrant une idée de représentations possibles pour la Grèce, certaines étant assurément présentes dans nos sources :

1. La forêt est le lieu des forces démoniaques et du malheur. Cette forêt est le repaire de monstres et des bêtes sauvages. Le trait le plus effrayant de cette forêt maléfique est son ambiguïté.
2. La forêt apparaît aussi comme l'Autre monde, elle peut se parer des prestiges du *locus amoenus* : la forêt odorante, parfumée et accueillante.
3. Cette forêt est proche de la forêt magique, mais ce monde est inquiétant et il s'en faut de peu pour qu'il ne prenne l'apparence des bois que parcourent les ménades.
4. Sous l'emprise des dieux la forêt est le lieu du prodige, de l'irruption du surnaturel.
5. Lieu du sacré, de *silva* (forêt), elle devient *lucus*, bois sacré, où *sylva* est du côté du *tremendum*, du sauvage, du non encore exploré par l'homme et *Lucus*, lui est toujours consacré par l'homme.
6. Si l'on descend du monde des dieux à celui des hommes, la forêt se pare de traits maternels, elle est associée à la grotte, à la source. La forêt est le havre qui abrite et protège, offrant la sécurité retrouvée au sein de la Grande mère originelle.
7. Lieu de l'errance. Il faut traverser la forêt chez Virgile pour trouver le rameau, ce fameux rameau *leitmotiv* de l'ouvrage de Frazer.
8. Métamorphose du héros. Des actions confuses mais aussi fondatrices se déroulent en forêt : voyages, rencontres et combats.

L'objectif de notre travail sera, à l'instar en quelque sorte de la recherche sur la forêt dans l'*Énéide*, de dégager des représentations de la forêt pour la Grèce ancienne. Notre recherche historiographique ayant montré la diversité des sujets qui touchent, de près ou de loin, à la forêt dans les études historiques, nous proposons, à partir de documents littéraires, de considérer tant les aspects utilitaires qu'imaginaires de la forêt, afin d'en tirer un portrait varié et le plus complet possible. Si nous regroupons les usages ainsi que l'imaginaire présent dans nos sources, c'est dans le but d'avoir, dans un premier temps, toutes sortes de pratiques

qui soient associées à l'espace forestier, que cela soit la chasse dans une dense forêt ou des rites religieux dans un bois sacré, mais aussi, en même temps, des images reliées à la forêt, comme celles, pour prendre des exemples, d'habitat mythique des Centaures, ou de lieu idyllique des ébats amoureux d'Anchise et d'Aphrodite. Ceci pour avoir toute la gamme des représentations forestières que les Grecs ont pu forger ou que la forêt a suscitées chez eux. Nous tenterons aussi, dans un dernier temps, de fournir une explication sous forme d'hypothèse pour résoudre la contradiction déjà mentionnée entre une « mauvaise forêt », d'un côté, et une « bonne forêt » de l'autre. En supposant de prime abord que deux conceptions culturelles et historiques sont à l'œuvre dans la plus ancienne littérature grecque, nous verrons que ces deux grands aspects de la forêt grecque sont peut-être le fait de la même manière de percevoir la Nature.

Pour cela, la méthode suivie a consisté à dresser une liste de vocabulaire reprenant la plupart des termes grecs renvoyant aux espaces boisés, pour ensuite élaborer un corpus cohérent et efficient qui finalement s'avère être composé de la littérature épique, d'où notre titre : Les représentations de la forêt en Grèce ancienne, usages et imaginaires de l'espace boisé dans la littérature épique.

3.1 Le vocabulaire

La sélection des sources que nous avons étudiées dans notre travail sur la forêt en Grèce ancienne s'est faite à partir de l'identification de quelques termes que l'on a ensuite repérés dans les textes²⁷. Cette recherche a été entreprise en deux temps. Nous avons d'abord cherché à établir une liste en français de mots recouvrant plus ou moins la notion de forêt. De cette liste, nous avons tenté d'établir une classification pouvant englober les différents aspects de notre sujet. Il ne s'agissait pas tant de recenser les mots grecs employés pour désigner « la forêt », que de faire ressortir du vocabulaire grec les termes s'apparentant à celle-ci. Ce classement a mis en évidence cinq notions reliées à la forêt : « l'espace boisé », « les arbres », « les espèces d'arbres », « le bois comme matériau » et « les habitants de la forêt ». Cela fait, nous avons concentré notre attention sur cinq termes grecs qui, chacun à travers ses sens, ses dérivés et ses composés, vont fournir la majeure partie de notre vocabulaire, tout en

²⁷ Cette recherche a été menée principalement à partir du *Grand Bailly, Dictionnaire grec français*, Paris, Hachette, 2000, 1^{ère} éd. 1894.

recoupant les divers aspects de la forêt mis en évidence. Ces principaux vocables sont : ὕλη (ή), ἄλσος (τό), δένδρον (τό), δρῦς (ή), ξύλον (τό). Finalement, en croisant ces deux recherches, nous nous donnons la possibilité de couvrir tous les champs d'études concernant la forêt et ceci dans les poèmes épiques.

Premièrement, concernant l'espace boisé, nous avons recherché le terme employé par les Grecs pour désigner « la forêt », puis, par extension, ceux renvoyant à cette idée comme « les taillis », par exemple, ou encore « les bosquets ».

C'est le mot grec ὕλη qui, dans sa première acception, vaut pour « forêt ». En fait, il désigne le bois sur pied et donc « un bois » ou « une forêt ». Il est opposé à δένδρον qui, nous le verrons, renvoie à l'arbre (fruitier). Par extension ὕλη signifie aussi « taillis », « broussaille » et finalement on le retrouve employé pour « arbre » chez Hérodote. Ses dérivés nous sont aussi d'une grande utilité : l'adjectif ὕλωδης vaut pour « couvert de forêt », et le nom ὕλημα désigne plus spécifiquement des broussailles, des taillis compris entre des arbrisseaux (θάμνος) et une herbe (βοτάνη). L'étymologie de ce terme reste obscure et il semble difficile de le rapprocher du latin *silva* d'origine tout aussi incertaine.

Un autre terme grec important pour notre étude est ἄλσος. De façon générale on le traduit par « bois », « bosquet », mais Pierre Chantraine²⁸ signale que les passages où le mot semble comporter ce sens général figurent tous dans un contexte religieux. Ainsi ce terme désigne plus particulièrement « un bois sacré » et vaut pour tout emplacement consacré, même sans arbre, d'où son emploi aussi pour toute « enceinte sacrée ». Par extension il désignera un large et bel emplacement. D'après Chantraine le mot se trouve peut-être en mycénien dans le toponyme *asee*. Toutefois son étymologie reste obscure. Il faut cependant noter que d'après Pausanias Ἄλτις, le bois sacré de Zeus à Olympie, équivaut à ἄλσος en éléen. Le composé ἄλσωδης signifie « qui ressemble à l'ἄλσος boisé ». L'emploi de ce mot renvoie donc au sacré, et permet d'intégrer la forêt dans le domaine de la religion grecque.

D'autres termes sont à relier à la notion d'espace boisé. Cependant nous les considérons secondaires car leur sens est plus circonscrit, ou parce que ce sont des dérivés et des

²⁸ CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, sv « ἄλσος », Paris, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1968.

composés élaborés à partir de termes dont la signification première n'est pas du ressort de l'espace boisé en tant que tel.

Nous avons d'abord ἵδη dont la forme dorienne est ἵδα. Il signifie « bois », « forêt », on le retrouve notamment chez Hérodote, mais il serait un vieux mot fourni par le toponyme Ἰδη, du nom de massifs montagneux de Phrygie, de Mysie et de Crète. Cela laisserait supposer que ces monts ont été couverts de forêt? D'après Chantraine, ce vocable est sans étymologie établie car il serait un toponyme indigène préhellénique. Ensuite nous trouvons δαούς qui, voulant dire « touffu », peut évoquer un endroit boisé, couvert d'arbres lorsqu'il s'attache à un lieu ou un pays. Enfin nous avons tous les dérivés et composés tirés de nos vocables principaux : δένδρον donne l'adjectif δενδράς, ἄδος, « rempli d'arbres, boisé » ; δρῦς fourni le nom δρυμός, « forêt de chêne, chênaie », et plus généralement « forêt, bois » ; ξύλον permet ξύλοχος, « endroit boisé, taillis » et surtout « fourré où gîte un animal sauvage ».

Deuxièmement, puisque ce sont les arbres qui constituent l'espace boisé, nous avons relevé les différentes désignations de l'arbre, pris dans son sens général, dans le vocabulaire grec. Le vocable exprimant le mieux le sens d'arbre est δένδρον, dont la forme ancienne, présente dans la poésie épique est δένδρεον. Ce terme renvoie directement à l'arbre, souvent à l'arbre fruitier, qu'il soit sauvage ou cultivé, et ceci par opposition à ὕλη où les arbres sont de toutes sortes. Lorsque ce mot est joint au nom d'une espèce d'arbre comme l'olivier par exemple, donnant : δένδρον ἐλαῖας, c'est-à-dire « tronc d'olivier », il prend le sens de tronc d'arbre. Ceci laisse supposer que le sens originel serait celui de « tronc ». Mais il existe un autre nom pour parler d'un tronc d'arbre, comme en témoigne στέλεχος. Finalement son origine reste obscure, mais il est fort probablement en rapport avec δρῦς qui lui-même dans un sens primitif renvoie à « arbre ».

Le vocable δόρυ, dans un sens premier, renvoie lui aussi, au mot « arbre », il serait proprement un tronc d'arbre sur pied, mais cette signification tend à être atténuée du fait des nombreux autres emplois du mot pour désigner le bois comme matériau, et en fait, dans la prose, ce sens est ignoré.

Enfin le grec θάμνος employé chez Homère pour « taillis », peut prendre le sens « arbrisseau, arbuste », tenant le milieu entre δένδρον et βοτάνη.

Troisièmement, c'est aux espèces d'arbres que nous nous sommes intéressées, à leur nom générique, tout en gardant à l'esprit que ce sont les espèces mentionnées à l'état sauvage que nous devons privilégier, puisque la forêt est dans notre optique opposée, du moins en dehors, de l'espace cultivé.

Un des termes les plus importants ici et déjà mentionné plus haut est δρῦς. Ce mot a le sens particulier de « chêne ». Il évoque les chênes consacrés à Zeus, qui rendaient des oracles à Dodone d'où l'expression προσήγοροι δρύες, « les chênes qui parlent à (ceux qui les consultent) ». Ses composés les plus anciens ont δρυ- et ceux plus récents ont δρυο-, comme le montre δρυτόμος, « bûcheron », chez Homère et δρυοτόμος dans le grec postérieur. L'étymologie du mot δρῦς repose originellement sur un thème *dru- avec un υ bref comme l'indiquent ses différents composés et dérivés aperçus. La quantité longue s'explique peut-être parce que le mot est devenu féminin et peut-être aussi parce qu'il est monosyllabe. Il s'agit d'un nom d'arbre qui répond avec un autre vocalisme à δόρυ et à la forme redoublée δένδρεον.

Bien d'autres espèces d'arbres sont mentionnées en grec ancien. Ainsi ἐλαία désigne l'incontournable « olivier », et sans tous les mentionner on peut évoquer : πίτυς, « pin » ; ἐλάτη, « sapin » ; μελία, « frêne » ; ὄξύς, « hêtre ».

Quatrièmement, il fallait pour nous permettre d'accéder, à travers les sources, aux différents usages que font les hommes de la forêt, la considérer comme une réserve de bois, de matière première. Nous avons donc relevé le vocabulaire significatif, où le bois est entendu comme matière.

Le terme ξύλον est celui qui désigne le plus communément « le bois » comme matériau. Toutefois ce terme employé pour parler du bois mort ou d'un morceau de bois, nous semble plus important encore lorsqu'il est employé pour nommer tout objet en bois, que cela soit un « bâton », une « massue », ou encore, un « instrument de supplice pour les esclaves ».

Nous retrouvons aussi dans ce domaine le vocable ὕλη qui dans un deuxième temps, prend le sens de bois comme matériau : le bois coupé ou tombé, le bois à brûler et le bois de construction. Cet emploi se trouve notamment chez Homère. En définitive, avec le temps, ce

terme prendra un sens plus figuré, désignant toute matière dont une chose est faite et Aristote lui donnera son sens philosophique de matière.

Le mot δόρυ, lui aussi, renvoie à cette idée du bois. Nous voyons donc qu'il existe quelques mots précis pour désigner le bois comme matériau, mais les plus nombreux de ces termes proviennent de dérivés et de composés. En effet, chaque mot impliqué dans un ou plusieurs dérivés attachés à la « forêt » ou aux « arbres », comme δένδρον, renvoie, d'une certaine manière, au bois comme matière. Un bon exemple de ceci se trouve dans l'appellation donnée à la lance des combattants, en grande partie faite de bois. Cette javeline est désignée tantôt par δόρυ, tantôt par μελία (du nom du frêne), tantôt, aussi, par ὄξύα (du nom du hêtre), c'est-à-dire des termes qui renvoient à l'arbre ou à une espèce d'arbre, et qui finalement se confondent avec la notion de bois comme matière.

Enfin, cinquièmement, la forêt comme espace boisée peut être parcourue par les hommes, et certains peuvent y résider. Elle est aussi un endroit mythique qui abrite de nombreux résidents fabuleux. C'est donc aux « habitants de la forêt » que nous avons fini par nous intéresser.

La forêt constitue une réserve de bois exploitable par les communautés humaines, on y retrouve donc les bûcherons dont le terme grec construit à partir du vocable ὕλη donne ὕλοτόμος, « qui coupe le bois », ainsi que le verbe ὕλοτομέω, « couper des arbres ou du bois dans une forêt », et nous avons vu δρυτόμος dans la langue homérique et δρυοτόμος dans le grec postérieur qui renvoie aussi à « bûcheron », mais peut être traduit aussi par « charpentier ».

Cependant, les termes qui désignent véritablement les habitants des bois appartiennent, pour la plupart, au domaine mythique. Élaboré à partir de δρῦς, nous trouvons Δρυάς, ἄδος traduit par « Dryade » et désignant une Nymphé dont la vie était liée à celle d'un arbre. Nous avons aussi chez Hésiode Δρύαλος comme nom propre d'un Centaure. Le mot μελία, « le frêne », nous donne Μελίαί, nom de la famille des Nymphes nées de la terre fécondée par le sang d'Ouranos et associées aux frênes.

Nous pourrions encore mentionner des exemples de dérivés et composés qui renvoient aux habitants des bois. Mais à rester dans ce cadre, on peut passer à côté de références intéressantes ayant trait autant aux brigands et voleurs de grand chemin, réels ou mythiques,

qu'aux animaux sauvages gîtant dans les fourrés, ou encore, aux dieux rattachés aux espaces sauvages par leurs épithètes ou leurs fonctions. La recherche de références sur ces « habitants » aura donc été moins systématique que pour les autres domaines, même si notre point de départ reste nos cinq vocables grecs désormais familiers.

En résumé, c'est principalement à partir des quelques termes que l'on a associés à la forêt que notre recherche dans les sources s'est faite. Ces mots fournissant à eux seuls l'essentiel du vocabulaire qui nous intéresse, nous avons pu, ensuite, approfondir et compléter notre travail avec des termes moins importants.

3.2 Les sources

Cette recherche nous a permis de circonscrire le corpus de documents nécessaire à notre étude, et c'est assez naturellement que notre choix s'est fixé sur la littérature grecque la plus ancienne : l'*Iliade* et l'*Odyssée* d'Homère, ainsi que les *Hymnes* qui lui sont attribués, mais aussi la *Théogonie* d'Hésiode, *Les travaux et les jours* et *Le bouclier*²⁹. Il semble qu'à partir de ce choix notre étude puisse se faire convenablement, car en travaillant à partir du *Thesaurus Linguae Graecae*³⁰ nous avons fait ressortir un nombre significatif d'occurrences liées à notre sujet dans ces textes. C'est donc la littérature épique, que l'on date, pour ce qui est de sa fixation par écrit, des VIII^e et VII^e siècles avant notre ère, que nous avons passée en revue à l'aide de notre recherche de vocabulaire.

L'intérêt de ce corpus tient d'une part à son ancienneté comme source primaire et d'autre part à sa signification pour les Grecs.

Tout d'abord, en ce qui touche à l'ancienneté, cette littérature est tout autant considérée comme un aboutissement de la tradition orale, pouvant remonter à la période mycénienne,

²⁹ HÉSIODE, *Théogonie ; Les Travaux et les Jours ; Le bouclier*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, 1^{ère} éd. 1928, texte établi et traduit par Paul Mazon. Cité après *Théogonie ; Les Travaux et les Jours ; Le bouclier*.

HOMÈRE, *Hymnes*, Paris, Les Belles Lettres, 1936, texte établi et traduit par Jean Humbert. Cité après *Hymnes*.

HOMÈRE, *Iliade*, Tome I-IV, Paris, Les Belles Lettres, 1937, Tome IV, 1938, texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la collaboration de, Pierre Chantraine, Paul Collart, et René Langumier. Cité après *Iliade*.

HOMÈRE, *Odyssée*, Tome I-III, Paris, Les Belles Lettres, 1955, Tome II, 1953, Tome III, 1956, 1^{ère} éd. 1924, texte établi et traduit par Victor Bérard. Cité après *Odyssée*.

³⁰ *Thesaurus Linguae Graecae*, Cd-rom, Irvine, University of California, 2000. Banque de données qui présente, dans la langue d'origine, les textes des auteurs grecs anciens.

définitivement mise par écrit, que comme le commencement d'une tradition littéraire. Ces documents constituent donc une sorte de charnière dans la culture hellène.

Ensuite, comme le dit François Hartog : « En Grèce, tout commence avec l'épopée, tout s'inaugure avec elle et demeurera des siècles durant sous le signe d'Homère. C'est là qu'il nous faut d'abord chercher la mise en place et en acte des principales catégories de l'anthropologie grecque.³¹ » Et de nombreux auteurs s'accordent pour considérer les textes les plus anciens de la littérature grecque, les poèmes homériques et hésiodiques, comme le fondement de l'hellénisme car ils donnent une définition anthropologique et normative, exclusive et inclusive, de la condition humaine.

Pour ces deux raisons, il nous a semblé intéressant de nous attacher à l'étude de ces poèmes, afin d'y retracer la place que les espaces boisés y occupent.

De manière générale, dans ce corpus, la forêt apparaît souvent au détour d'un vers pour agrémenter la poésie, car comme de nombreux lieux et paysages (cavernes, sources, montagnes) elle détient une valeur poétique certaine et toujours efficace. Parfois, cependant, elle sert de toile de fond pour l'action. Ainsi, à travers ces mentions, nous pouvons tenter d'étudier ce lieu qui de tout temps n'a cessé de travailler l'imaginaire humain. Dans l'*Odyssée*, le plus intéressant, par delà les multiples emplois qui sont faits du bois, c'est la présence bien plus importante de la forêt dans les récits fabuleux d'Ulysse que dans ceux, plus réalistes, se passant chez les hommes qui sont d'ailleurs définis plutôt comme des « mangeurs de pain ». Dans *L'Illiade*, le côté imaginaire de la forêt est peu présent, car il s'agit de récits de batailles. Mais nous avons de nombreux emplois du bois comme armes, bûchers, remparts, pour la plupart assez significatifs, et quelques épisodes mythologiques et forestiers y sont mentionnés. Dans les *Hymnes homériques*³², c'est le côté religieux de la forêt qui ressort le plus, que cela soit indirectement par les bois sacrés mentionnés, ou directement dans la geste des dieux qui se partagent la forêt. *Les Travaux et les jours*, quant à eux, nous fournissent des récits mythiques autour de la forêt, mais aussi, ils nous donnent tout un

³¹ HARTOG, Fr., *Mémoire d'Ulysse, récit sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, p. 23.

³² Bien que l'on sache que les *Hymnes homériques* ne sont pas d'Homère et que certains sont récents (entre le VII^e et le IV^e siècles), nous les avons retenus car les Anciens, eux-mêmes, les associaient à Homère. De plus, ces *Hymnes* jouent avec les formes et formules homériques et sont comme des introductions de récits épiques. Nous postulons donc que l'« esprit » en est le même et que nous pouvons légitimement les intégrer dans notre corpus.

catalogue d'activités liées à elle, coupe du bois, morceaux d'arbres utiles pour fabriquer des pièces spécifiques. Enfin, la *Théogonie* et *Le bouclier*, nous renvoient aussi des images mythiques de la forêt.

3.3 Plan de la recherche

Afin de prendre en compte les deux aspects que recouvre l'étude que nous voulons faire de la forêt, à savoir son utilisation mais aussi l'imaginaire auquel elle participe, nous découperons notre travail en quatre chapitres, chacun envisageant la forêt sous un angle particulier, où la fiction peut côtoyer la réalité, tant ces deux aspects sont intimement liés lorsqu'il s'agit des représentations de la forêt. Afin de donner une cohérence au tout, nous tenterons de garder une optique anthropologique qui fournira notre fil directeur tout au long de notre parcours, car si l'on s'intéresse à la forêt en Grèce ancienne, c'est avant tout à travers la production littéraire que des hommes, les Grecs, nous ont laissée, y mettant leur vision et leur conception du monde. Nous verrons ainsi dans un premier chapitre la forêt mythique, avec sa genèse, les caractéristiques de ce lieu, les êtres qui en naissent et ceux qui y habitent. Dans le second chapitre nous interrogerons la religion pour faire ressortir le rôle de la forêt comme lieu de culte et le rapport des dieux avec celle-ci. Le troisième chapitre portera sur les usages profanes et multiples de la forêt, que cela soit pour la chasse et la nourriture ou encore pour le bois, autant d'usages, semble-t-il, empiriques de la forêt qui nous renseignent cependant sur les représentations qu'on se fait des espaces boisés. Le quatrième chapitre sera, en quelque sorte, une étude de cas sur la relation homme-forêt. À travers l'exemple d'Ulysse, celui qui a tant voyagé, nous confronterons l'homme grec de l'épopée à son environnement forestier. Enfin, en conclusion, nous tenterons une analyse typologique des représentations de la forêt dans la littérature épique de la Grèce antique que notre recherche aura permis d'esquisser, afin d'en dresser un portrait le plus exact possible, et de soulever quelques points qui mériteront notre attention. Forêt réelle et forêt rêvée ou fantasmée se rejoindront peut-être au moment de clore notre exploration.

CHAPITRE I

LA FORÊT MYTHIQUE

À partir de la mythologie grecque, ce que l'on peut appréhender de la forêt, ce sont les grandes lignes de pensée qui la concernent et qu'elle a générées. Nous allons tenter, dans un premier temps, de retracer la genèse de cet espace, ainsi que les caractéristiques mythiques qui lui sont associées. Si sa présence est rare dans les mythes, il n'en demeure pas moins que ce qu'elle représente de façon générale pour l'esprit grec peut être envisagé. Dans un second temps nous passerons en revue les mentions qui font naître des hommes à partir des végétaux. Si ces naissances sont plus le fait d'arbres particuliers, frênes et chênes, que de la forêt en général, la composante végétale, qui englobe autant les arbres particuliers que la forêt, demeure indispensable pour comprendre la conception de l'enracinement de certains Grecs, c'est-à-dire l'autochtonie. Finalement nous verrons que les mythes placent en forêt des êtres, divins ou sauvages, qui contribuent à alimenter ses représentations grecques.

1.1 Genèse de la forêt dans les mythes

Tout ce que nous savons de la représentation grecque de la naissance du monde, des dieux et des hommes, nous le devons principalement à Hésiode. C'est dans la *Théogonie* que l'on trouve le récit des premiers temps, la « Genèse » des Grecs. Or, il n'est pas rare de trouver des cosmogonies à travers le monde qui expliquent l'apparition des végétaux et de la forêt, tout comme celle des dieux ou des animaux, et par conséquent, cette forêt peut être qualifiée dans ce cas-là de primordiale. Pour prendre l'exemple d'une cosmogonie célèbre où l'on voit apparaître la forêt au début de la création, on peut se reporter à la *Genèse*. Dans la *Bible*, c'est

au troisième jour de la Création que Dieu dit : « Que sur la terre apparaisse le vert, l'herbe qui répand sa semence, l'arbre qui porte en lui sa graine pour donner fruit selon son espèce.¹ »

Dans ce cas la végétation est la première entité vivante à sortir du néant, avant les animaux et les êtres humains. Si nous savons aujourd'hui qu'effectivement les végétaux semblent avoir été la première forme vivante apparue sur terre, dans les cosmogonies l'importance de ces remarques n'est pas due, évidemment, à une réflexion scientifique, mais certainement à quelque chose d'autre, le sentiment, peut-être, que la forêt était là avant les hommes, et la grande longévité de certains arbres face à celle des autres vivants pourrait expliquer cette conception. Cette façon de considérer la forêt et, surtout, de placer son apparition au commencement de tout ce qui est, lui donne une place particulière. On pourrait dire qu'elle fait partie du décor biblique originel, et que par la suite il faudra compter avec elle tant au niveau des mythes, et donc de la vision cosmique du monde, que du lien qui unira les hommes à elle par la suite, quand ceux-ci seront « nés ».

Un passage de la *Théogonie* nous met sur la voie d'une possible réponse à la question : Y a-t-il eu pour les Grecs une forêt originelle? Ce passage, où il est question de Gaia, la Terre, est le suivant :

Elle mit aussi au monde les hautes montagnes, plaisant séjour des déesses, les Nymphes, habitantes des monts vallonnés. Elle enfanta aussi la mer inféconde aux furieux gonflements, Flot, sans l'aide du tendre amour.²

Ainsi Gaia, la terre primordiale, produit seule, c'est-à-dire sans relation avec Ouranos, le ciel fécondateur qui deviendra son « époux », le relief de la terre ainsi que les continents. Les « hautes montagnes » surgissent d'elle. Ceci est déjà un élément de réponse car ces montagnes, qui deviendront un séjour apprécié des dieux, sont indissociables de la forêt. C'est sur les montagnes que se retrouvent la plupart des forêts. Et la littérature épique nous fournit nombre d'exemples significatifs. On se souvient notamment du mot *Ida*, nom propre de plusieurs montagnes couvertes de bois³. Et ces montagnes sont très souvent qualifiées de « forestières », ὑλήεσσα, ou dites, « recouvertes de forêts », ὄρος καταειμένον ὑλή⁴.

¹ *La Bible, Genèse*, 1-11, présentée par Pierre De Beaumont, Paris, Fayard-Mame, 1981, p. 24.

² *Théogonie*, 128-132.

³ Voir le vocabulaire avec le rapprochement entre Ἰδῆ, nom propre d'une montagne, et ἵδη qui signifie : forêt, bois.

⁴ Par exemples, *Iliade*, VI, 196, et *Hymne à Aphrodite*, 284.

Ensuite, deuxième élément de réponse, Gaia met au monde les Nymphes. En ce qui concerne le rôle des Nymphes dans ce passage, on peut supposer, c'est une hypothèse, que cette naissance s'apparente à celle de la végétation qui recouvre Gaia aux premiers temps. En effet les Nymphes sont très étroitement associées à la végétation, comme elles le sont aux sources et aux grottes qui souvent les abritent. Ces divinités féminines mineures appartiennent aux espaces sauvages, à l'époque historique elles seront au centre de croyances et de traditions populaires, mises entre parenthèses dans la religion civique par les nouveaux cultes associés aux cités émergentes. Elles sont inséparables du territoire et on les associe à la topographie, ainsi qu'avec toute la végétation, et notamment aux arbres. Elles sont sans nombres, et plusieurs généalogies s'offrent à qui s'y intéresse⁵. Cependant celles qui apparaissent dans notre passage sont les premières nées.

Nous aurions donc, dans la *Théogonie*, de manière symbolique, une possible naissance de la forêt. Ce passage semble en effet raconter la mise en place de la physionomie de la terre. Pas uniquement la forêt, mais toute la topographie qui se place entre les montagnes quasi-divines et la mer. Le théâtre est dressé pour la geste des dieux à venir. Dans les *Hymnes homériques* nous trouvons un exemple de cette forêt primordiale. Quand Apollon parcourt la Grèce à la recherche d'un lieu boisé pour y établir un temple, il se retrouve dans un paysage originel :

Puis tu es arrivé sur l'emplacement de Thèbes, alors recouvert de forêt (καταειμένον ὕλη) : il n'habitait pas encore de mortels dans Thèbes la sainte ; il n'y avait pas encore de routes ni de sentiers dans la plaine thébaine qui produit le froment, mais rien d'autre que des bois (ὕλην).⁶

Dans cette vision la forêt recouvre tout l'espace possible. Nous aurions, ici, le paysage primitif, mythique, de la Grèce. La forêt serait originelle, présente dès le commencement du monde.

1.2 Caractéristiques mythiques de la forêt en Grèce ancienne

Si la forêt, dans les mythes, semble apparaître dès les premiers temps, les caractéristiques qui sont les siennes sont évoquées un peu plus tard. Chez Hésiode, qui retrace l'histoire

⁵ LARSON, J. L., *Greek Nymphs : Myth, Cult, Lore*, New York, Oxford University Press, 2001.

⁶ *Hymne à Apollon*, 224-229.

mythique du monde, nous trouvons deux passages à partir desquels nous pouvons éclairer les caractéristiques de la forêt grecque. Ces passages sont à lier à l'histoire de Cronos, c'est-à-dire à la castration d'Ouranos, son père, qui lui permet de prendre le pouvoir, à la libération des Titans et à l'établissement de son règne. Le premier passage qui nous intéresse est lié à son règne et le second à son crime. En définitive Cronos est un dieu qui possède deux visages. C'est à lui qu'est associé l'Âge d'or, mais c'est aussi de son règne que sont nées la violence, la démesure, des traits compatibles avec l'image de la sauvagerie.

1.2.1 La forêt de l'Âge d'or

Dans *Les Travaux et les Jours*, dans le cadre du mythe des races qui se seraient succédé sur terre, Hésiode évoque celle qui vécut sous Cronos, à l'époque de l'Âge d'or :

D'or fut la première race d'hommes périssables que créèrent les Immortels, habitants de l'Olympe. C'était aux temps de Cronos, quand il régnait encore au ciel. Ils vivaient comme des dieux, le cœur libre de soucis, à l'écart et à l'abri des peines et des misères : la vieillesse misérable sur eux ne pesait pas ; mais, bras et jarret toujours jeunes, ils s'égayaient dans les festins, loin de tous les maux. Mourant, ils semblaient succomber au sommeil. Tous les biens étaient à eux : le sol fécond produisait de lui-même une abondante et généreuse récolte, et eux, dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs, au milieu de biens sans nombre.⁷

Ce qui définit le mieux l'Âge d'or, c'est l'absence de travail. Il y a des champs mais ceux-ci n'ont pas besoin d'être cultivés. Les mortels de ce temps récoltent sans peine les fruits de la terre. C'est un régime d'abondance et bien que la forêt ne soit pas mentionnée dans cet extrait, nous pouvons supposer qu'elle s'apparente à cet Âge d'or. En effet, l'absence de culture est un des traits caractéristiques de la forêt. Ce lieu peut être exploité mais il n'est pas cultivé. La forêt fournit, au minimum, de quoi survivre et l'arboriculture peut augmenter les biens produits naturellement par les arbres, mais un verger sort, de fait, de ce que peut représenter la forêt. Cependant même en l'absence des hommes la forêt continue son cycle, elle produit naturellement des fruits et des végétaux sauvages mais comestibles. Et l'Âge d'or se passe complètement de travail, car cette époque « utopique » se déroule dans les temps mythiques.

⁷ *Les Travaux et les Jours*, 109-119.

Pour les anciens cette période fabuleuse précédait l'époque des hommes au dur labeur et aux conditions d'existence parfois difficiles. L'Âge d'or des Grecs, comme le Paradis de la *Genèse*, est une époque révolue qui ne reviendra pas. Les Anciens étaient tournés vers le passé. Les époques fabuleuses ne pouvaient être le fait que de ce passé lointain, quand les dieux étaient présents sur terre et intervenaient directement dans les affaires des hommes. Cette conception changea, chez les intellectuels, à l'époque classique avec la génération de Périclès, comme l'explique E. R. Dodds, dans *Les Grecs et l'irrationnel* : « Pour cette génération-là, l'âge d'or n'était pas un paradis perdu dans l'obscur passé, comme l'avait cru Hésiode ; il n'était pas derrière elle, mais dans l'avenir et même dans un avenir assez proche.⁸ »

L'ancienneté des forêts, leur aspect opaque, ont dû contribuer à les tenir, pour la pensée grecque tributaire de la littérature épique, du côté de cet Âge d'or. Ces espaces d'âges immémoriaux existaient déjà, alors que les générations de dieux s'affrontaient, que des monstres issus de la terre s'y répandaient, et que bien des races d'homme devaient encore se succéder pour que, finalement, celle de fer hérite du monde, à la condition d'y travailler et d'y respecter un code de conduite envers les dieux. Nous verrons que cet aspect reste présent dans l'imaginaire grec de la forêt, principalement à travers les bois sacrés.

1.2.2 La forêt sauvage

Dans un second temps, Gaia enfante, après que Cronos eut mutilé Ouranos, et à partir de son sang répandu, les Érinyes, les Géants et les Nymphes Méliennes, du nom du frêne, l'arbre de guerre, qui fournissait le bois pour les lances :

Des éclaboussures sanglantes en avaient jailli ; Terre les reçut toutes, et, avec le cours des années, elle en fit naître les puissantes Érinyes, et les grands Géants aux armes étincelantes, qui tiennent en leurs mains de longues javelines, et les Nymphes aussi qu'on nomme Méliennes, sur la terre infinie.⁹

Cette progéniture n'a en final rien d'aimable. Les Érinyes sont les déesses de la vengeance. Les Géants sont de forts combattants contre qui Zeus et les Olympiens se battront

⁸ DODDS, E. R., *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, p. 183. Cette espérance en un monde meilleur à venir serait due au fait que ces hommes avaient assisté à la croissance rapide de la prospérité matérielle après les guerres Médiques, et à l'épanouissement inégalé de l'esprit qui l'accompagna, dont le point culminant fut les réalisations uniques de l'Athènes de Périclès.

⁹ *Théogonie*, 183-188.

pour asseoir leur pouvoir, et les Méliades sont des Nymphes dont le caractère est différent de leurs consœurs premières nées. D'après Vian « La conséquence du crime de Cronos est donc, dans l'univers et particulièrement chez les hommes, la création du Mal sous les espèces de la guerre.¹⁰ » Dans ce cadre, les Nymphes Méliennes, ces déités forestières apparentées aux frênes, sont associées aux guerriers sauvages dont les caractéristiques sont la virilité combattante et la démesure. Or, cette démesure correspond au terme grec *hubris*, dont les connotations tournent autour de la violence, du désordre, et aussi de l'excès. Les adjectifs qui s'appuient sur ce terme peuvent tout autant qualifier des animaux sauvages ou des Centaures, une végétation luxuriante ou les forces de la nature, le vent ou un fleuve¹¹. Ainsi, avec la naissance des Nymphes du frêne, la forêt, qui jusque-là, dans l'Âge d'or, n'avait qu'un caractère pacifique et bénéfique, voire neutre et indéterminé, se pare de traits guerriers et maléfiques. Elle devient un lieu d'où émane le sauvage.

*

Dans ce cas il y aurait deux caractéristiques mythiques de la forêt primordiale. En premier lieu une forêt de l'Âge d'or qui participe de la *physis* généreuse et autonome, et en second lieu, une forêt de l'âge de bronze, sauvage, née d'un acte violent et sanglant. La signification pour les Grecs de ces deux aspects s'éclaire mieux, encore, si on les confronte avec d'autres mythes qui concernent la condition humaine. Le mythe de Prométhée et celui de Pandore sont l'occasion de la mise en ordre du monde olympien. Ils définissent une fois pour toutes ce que doit être la vie des hommes entre celle des dieux et celle des animaux. Pour résumer, ce qui ressort de ces mythes, ce sont, premièrement, l'obligation pour les hommes de travailler et, deuxièmement la nécessité, pour bien vivre, d'instaurer un ordre issu de la Justice et un mode de communication entre dieux et hommes basé sur le sacrifice. Deux pratiques opposées à ce que représente la forêt, car le travail y est absent et c'est le désordre, la démesure de la nature brute, qui régit la forêt.

Il y a une double opposition entre la forêt et la civilisation en Grèce ancienne. Cet espace est dans la mémoire d'abord associé à l'Âge d'or des premiers temps, avant les hommes, puis la civilisation se construit principalement contre la sauvagerie contenue dans la forêt. Cette séparation, à l'intérieur de la forêt, nous fournit deux images qui, si elles semblent

¹⁰ VIAN, F., *La guerre des Géants*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1952, p. 182.

¹¹ *Le grand Bailly, Dictionnaire grec français*, sv « ὕβρις », et « ὑβριστής ».

contradictoires, n'en forment pas moins une qualité première que nous retrouverons tout au long de notre parcours. Elle est d'abord originelle, marquée par une ancienneté sur le reste du monde vivant, animaux et hommes, et, dans certains cas que nous allons voir, elle en est la matrice. Appartenant au monde de l'Âge d'or, elle demeure inexploitée, puisque le travail n'existe pas et que les champs produisent d'eux-mêmes une abondante récolte. Elle n'est pas encore néfaste, restant vierge et désertique, c'est-à-dire non habitée. Mais dans un second temps, non seulement elle va se peupler de monstres, d'animaux et d'hommes, mais elle engendre l'*hubris*. De cette contradiction naît un jeu possible qui déterminera tour à tour les représentations de la forêt.

1.3 La forêt et l'apparition des hommes : la forêt comme matrice.

Pour notre part nous allons nous intéresser à deux naissances mythiques possibles d'hommes à partir d'arbres. Une naissance à partir des frênes, la descendance des Nymphes Méliennes, et une autre à partir de chênes. Cependant, à travers ces exemples, c'est le lien mythique entre les hommes et les végétaux qui semble ressortir.

1.3.1 La race de bronze issue des frênes

Hésiode, dans son mythe des races¹², fait naître l'une d'elle, celle de bronze, de frênes, ces arbres associés aux Méliades :

Et Zeus, père des dieux, créa une troisième race d'hommes périssables, race de bronze, bien différente de la race d'argent, fille des frênes, terrible et puissante. Ceux-là ne songeaient qu'aux travaux gémissants d'Arès et aux œuvres de démesure. Ils ne mangeaient pas le pain ; leur cœur était comme l'acier rigide ; ils terrifiaient. Puissante était leur force, invincibles les bras qui s'attachaient contre l'épaule à leur corps vigoureux. Leurs armes étaient de bronze, de bronze leurs maisons, avec le bronze ils labouraient, car le fer noir n'existait pas. Ils succombèrent, eux, sous leurs propres bras et partirent pour le séjour moisi de l'Hadès frissonnant, sans laisser de nom sur la terre.¹³

Cette race est dite « fille des frênes », elle en est issue, ἐκ μελιᾶν, dans le texte¹⁴. Ce terme, qui désigne le frêne, peut aussi désigner la lance du guerrier. Pour les Grecs cette lance est en frêne, un bois très souple et très robuste. Il nous renvoie, enfin, aux Nymphes, les

¹² Ce mythe est principalement exposé dans *Les Travaux et les jours*, 106-202.

¹³ *Les Travaux et les Jours*, 143-154.

¹⁴ *Les Travaux et les Jours*, 145.

Melii, qui, nous l'avons vu, naissent en même temps que les Géants et contribuent à faire de la forêt un monde sauvage et hostile. Si les Méliades par leur naissance sont du côté de la guerre et de la démesure, leur descendance, elle aussi, continue ce trait. Jean-Pierre Vernant nous le confirme : « Les *Melii*, Nymphes de ces arbres de guerre qui se dressent eux-mêmes vers le ciel comme des lances, sont constamment associées, dans le mythe, aux êtres surnaturels qui incarnent la figure du guerrier.¹⁵ »

De cette race de bronze, d'après Hésiode, deux aspects retiennent notre attention. Tout d'abord, ils semblent être des guerriers sauvages : ils ne connaissent aucune loi et ne font qu'écouter leur instinct primaire. Et, deuxièmement, « ils ne mangeaient pas le pain ». La race de bronze ne songe qu'aux travaux d'Arès, le dieu de la guerre et uniquement de la guerre violente, et aux œuvres de démesure. Cette race est la manifestation de la force brutale, de la vigueur physique et de la terreur qu'inspire le personnage du guerrier. Il faut noter que la référence au bronze n'est pas neutre pour les Grecs. Le bronze est lié, dans la pensée religieuse des Grecs, aux armes défensives du guerrier. Son éclat jette la terreur dans l'âme des ennemis. Le lien avec Arès n'est pas sans importance. La progéniture du dieu est, elle aussi, du côté de l'*hubris* ; nous avons un exemple d'un de ses fils, voleur de grands chemins, dans *Le bouclier* : Kynos qui détrouse les pèlerins se rendant à Delphes, au grand mécontentement d'Apollon. Dans le récit, Héraclès et Iolaos rencontrent Kynos et son père Arès dans un bois sacré d'Apollon. Héraclès demande à Kynos de le laisser suivre sa route, c'est alors que le brigand lui répond en engageant le combat. Ce manque de politesse et le trop plein de démesure conduiront le fils d'Arès vers la mort. Héraclès le tue ! En définitive ces guerriers de bronze sont des guerriers sans foi ni loi, si on les compare aux héros. La race des héros est tout autant celle de combattants, mais ceux-ci sont des guerriers justes reconnaissant leurs limites.

Pour ce qui touche à leur mode de vie, nous savons qu'ils ne mangent pas de pain, ce qui laisse supposer qu'ils ignorent le travail de la terre et la culture des céréales. Nous n'avons pas d'autres indications, vivent-ils dans un âge d'abondance ? S'ils ne travaillent pas, la terre leur offre-t-elle de quoi se nourrir ? Dans ce cas nous pourrions penser qu'ils vivent malgré leur brutalité dans un Âge d'or, du moins pour ce qui concerne le travail, car l'Âge d'or ne

¹⁵ VERNANT, J.-P., « Le mythe hésiodique des races », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1996, p. 32.

semble pas connaître la guerre. Par contre, chose étrange, ces hommes qui ne cultivent pas, labourent. Il faudrait y voir, toujours d'après Vernant, un rite militaire plus qu'agricole, en lien avec d'autres mythes où ce labourage est un exploit spécifiquement militaire, sans rapport avec la fécondité du sol, sans effet sur sa vertu nourricière¹⁶.

Finalement, l'interprétation générale de ce mythe a été fournie par Vernant. L'auteur a montré comment le mythe des races hésiodiques a subi, dans sa structure mythique, une restructuration propre aux conceptions idéologiques indo-européennes, où la race de bronze est celle de la fonction guerrière mise en évidence dans les nombreux travaux de Georges Dumézil¹⁷. Cependant à s'en tenir au texte d'Hésiode, en prenant du recul face à l'analyse structurale et à la théorie indo-européenne quelque peu battues en brèche actuellement, cette race sort des arbres et l'image de guerriers issus du monde sauvage demeure.

1.3.2 Les hommes nés du chêne

Nous avons vu le cas de la descendance à partir du frêne, descendance qui est d'ailleurs assez « malheureuse », avec la race de bronze qui s'auto-extermine. Une autre descendance, cette fois à partir du chêne, δρῦς, est évoquée dans nos sources. Toutefois les mentions sont obscures, une seule possède un sens évident. Dans l'*Odyssée*, Pénélope questionne Ulysse, méconnaissable, et lui demande : « Quoi qu'il en soit, dis-moi ta race et ta patrie ; car tu n'es pas sorti du chêne légendaire ou de quelque rocher.¹⁸ » Dans l'*Iliade* nous trouvons aussi le même type de formule qui unit le chêne et le rocher : « Non, non ce n'est pas l'heure de remonter au chêne et au rocher, et de deviser tendrement comme jeune homme et jeune fille.¹⁹ » Et Paul Mazon, le traducteur, ajoute une note de commentaire : « Expression proverbiale (cf. Hésiode, *Théogonie*, 35), dont le sens ne peut être établi avec certitude, mais où les anciens voyaient une allusion aux mythes qui faisaient sortir la race humaine soit

¹⁶ VERNANT, J.-P., *op. cit.*, p. 33-34. L'auteur s'appuie notamment sur un épisode de la geste de Jason, lorsque celui-ci en Colchide, subit l'épreuve que lui impose le roi Aïétès : il doit labourer, non loin de la ville, le champ d'Arès afin de semer dans le sillon qu'il aura tracé des dents du dragon d'où naîtra une cohorte de Géants que le héros, par la ruse, mettra hors d'état de nuire. Ce labourage n'a pas d'implication agricole, au contraire il est entièrement tourné vers des rites et des exploits d'ordre militaire.

¹⁷ Sur la deuxième fonction idéologique indo-européenne, celle de la force guerrière, voir notamment, DUMÉZIL, G., *Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 1985.

¹⁸ *Odyssée*, XIX, 163.

¹⁹ *Iliade*, XXII, 126-128.

d'arbres, soit de pierres.²⁰ » Enfin dans la *Théogonie*, comme l'indique la note de Mazon, nous avons : « Mais à quoi bon tous ces mots autour du chêne ou du rocher.²¹ »

Ces mentions ont été étudiées dans un article de Yves Vadé²². L'auteur donne une analyse appuyée sur une double perspective. Il confronte les croyances populaires, orales, à celles de la culture dominante, lettrée. Il tente aussi, à travers les textes, de rendre compte des croyances antérieures à la rédaction des poèmes, qui auraient pu fournir un cadre de pensée où des êtres humains, avant le panthéon institutionnalisé, étaient affiliés à des arbres ou des pierres.

La confrontation entre culture dominante et dominée s'appuie sur le fait que les mentions que l'auteur met en évidence ont un ton ironique. Pour lui, l'aristocratie guerrière, la classe dominante qui écoute et « valide » les poèmes épiques transmis jusqu'à nous, imprégnée de conceptions centrées sur l'idéologie indo-européenne, ironise sur ces superstitions. Cependant il semblerait, pour l'auteur qui étudie des faits similaires dans des aires culturelles différentes, que ces croyances découlent d'une conception mythique liée à l'eau, comme sève primordiale, où l'arbre et le rocher, interchangeables, ne sont là que pour marquer la présence de sources qui renvoient à une mythologie de l'eau. Pour la Grèce, Vadé ouvre cependant la voie vers une intégration de ces mythes dans ceux de l'autochtonie, nombreux dans la mythologie grecque. Les explications de Vadé sur ces hommes nés du chêne restent dans le domaine de l'histoire religieuse. Il pense que dans le substrat religieux préhellénique, la croyance dans la sacralité des arbres, avec des cultes autour des arbres, peut rendre compte théoriquement d'un lien de filiation entre arbre et homme. Mais Vadé se demande si les Grecs, eux, y croyaient. Il nous semble que pareille question revient à se demander si les Grecs croyaient à leurs mythes et pour cela il suffit de s'en remettre à l'ouvrage de Paul Veyne²³. Ce qui retient notre attention, ce serait plutôt le fait que ces mentions d'hommes issus de chênes sont peu nombreuses dans la littérature épique, et toutes ne renvoient pas directement au problème de la descendance. Mais d'une manière générale, les Grecs connaissaient ces histoires. Peut-être certains en riaient-ils et d'autre y croyaient, mais dans

²⁰ *Illiade*, XXII, p. 78.

²¹ *Théogonie*, 35

²² VADÉ, Y., « Sur la maternité du chêne et de la pierre », *Revue de l'Histoire des Religions*, No.191, 1977, p. 3-41.

²³ VEYNE, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

tous les cas elles faisaient partie de leur bagage culturel. Platon, à deux reprises, fait allusion à une descendance à partir du chêne et du rocher. Dans *l'Apologie de Socrate*, 34 d, ce dernier déclare : « C'est que, selon le mot d'Homère, moi non plus je ne suis pas né d'un chêne ou d'un rocher, mais d'êtres humains » et dans la *République*, 544 d, Platon demande à Glaucon « Penses-tu que les régimes politiques sortent d'un chêne ou d'un rocher?²⁴ » Le thème, en lui-même, eut la vie longue, et c'est peut-être dû à l'archaïsme des mythes d'apparition des hommes en Grèce et à l'importance de l'autochtonie pour certaines populations comme celle d'Arcadie et d'Attique.

1.3.3 Les hommes et la végétation

Les mythes expliquant l'apparition des hommes en Grèce sont nombreux et contradictoires, mais d'une manière générale les hommes sortent de la Terre. Les mythes d'autochtonie sont assez répandus et font des Grecs les fils de la terre. Un rapprochement est fait, dans l'esprit des Grecs, entre le surgissement des hommes et celui des plantes à partir du sol. L'homme pousse puis retourne dans le sein de Gaia qui donne la vie aux mortels et la leur reprend²⁵. Ce lien entre les hommes et la terre ouvre la possibilité, premièrement, que comme les végétaux les hommes s'enracinent dans leur terre, leur territoire, comme des plantes, elles aussi nées de la terre. Et, deuxièmement, comme on l'a vu, que des hommes soient nés d'arbres, eux-mêmes issus de la terre et enracinés en elle.

Dans le cas des hommes qui lèveraient comme des plantes, il faut remarquer le jeu des comparaisons homériques entre les hommes et les plantes, notamment les arbres. Souvent les héros sont comparés à des arbres. Un bon exemple est fourni par *l'Iliade* à propos des Lapithes : « Ils sont pareils aux chênes des montagnes (δρῦες οὔρσιν) qui, portant haut la tête, tiennent bon chaque jour, sous le vent, sous la pluie, munis, comme ils le sont, de fortes et longues racines.²⁶ »

Plus généralement l'espèce humaine, elle-même, est comparée au règne végétal, avec en arrière-pensée une représentation cyclique de la vie ; les hommes passent, mais la « race »

²⁴ VADÉ, Y., *loc. cit.*, p. 6.

²⁵ *Hymne à la Terre*, 6-8. « C'est à toi qu'il appartient de donner la vie aux mortels, comme de la leur reprendre. »

²⁶ *Iliade*, XII, 131-134.

demeure : « Comme naissent les feuilles, ainsi font les hommes. Les feuilles, tour à tour, c'est le vent qui les épand sur le sol, et la forêt verdoyante (ὕλη τηλεθόωσα) qui les fait naître, quand se lèvent les jours du printemps. Ainsi des hommes : une génération naît à l'instant même où une autre s'efface.²⁷ » Et finalement, le développement individuel participe aussi du grand cycle de la nature. Les paroles de Thétis, la mère d'Achille, sont à ce propos assez claires, lorsqu'elle parle de son fils en ces termes : « Ah! Misérable que je suis! Mère infortunée d'un preux! J'ai donné la vie à un fils, un fils puissant et sans reproche, le plus grand des héros ; il a grandi pareil à une jeune pousse, et, après l'avoir nourri, comme un plant au flanc du vignoble, je l'ai envoyé, sur des nefs recourbées, au pays d'Ilion, se battre contre les Troyens.²⁸ » Cette association entre la croissance des individus et celle des plantes est récurrente dans la littérature épique. On peut penser à Nausicaa qui est comparée, dans l'*Odyssée*²⁹, à « un jeune palmier ». De nos jours encore ce lien est présent dans notre culture lorsque l'on évoque la croissance des enfants qui « poussent » ou qui deviennent de belles plantes.

*

Les générations d'hommes, tout comme les végétaux, croissent, vivent et meurent, mais les racines demeurent, permettant le renouvellement des hommes et la continuité de leur « race ». Il y a un lien étroit dans la mentalité mythique grecque entre les arbres, la végétation et les hommes. La forêt, en tant que telle, est peu présente. Comme elle est un espace en dehors des lieux d'existence des hommes, elle est peu considérée dans les mythes, par rapport aux arbres qui peuvent être individualisés et pris comme symboles ou archétypes.

L'intérêt des mythes pour le monde végétal en général, dans son analogie avec le monde humain, supplante l'intérêt qui pourrait être porté à la forêt. Cet espace est trop ambigu pour être catégorisé une fois pour toutes. La forêt n'est pas objectivée par les mythes grecs, ou si elle l'est, c'est dans le cadre des bois sacrés. En revanche, avec les habitants mythiques qui la peuplent, nous allons pouvoir éclairer cet espace marginal.

²⁷ *Iliade*, VI, 146-149.

²⁸ *Iliade*, XVIII, 55-59.

²⁹ *Odyssée*, VI, 162.

1.4 Les habitants mythiques de la forêt

Des habitants mythiques de la forêt, nous ne pouvons pas donner beaucoup d'exemples à partir de nos textes. Cependant, avec les Nymphes et les Centaures, nous avons la possibilité de nous intéresser à deux figures mythiques et emblématiques de la forêt.

1.4.1 Les Nymphes

La présence des Nymphes dans l'étude de la forêt est très importante. Nous en avons déjà vu certaines, et toutes ne rentrent pas dans notre étude. Ces divinités sont, en quelques sorte, les divinités de la Nature, elles la personnifient. Cependant plusieurs types de Nymphes coexistent. Laissant de côté celles qui sont rattachées à l'élément liquide, les Nymphes dites Océanides, nous allons nous intéresser aux Nymphes des arbres. Mis à part les Méliades, précédemment considérées, il se trouve des Nymphes montagnardes que l'*Hymne à Aphrodite* nous présente. C'est à travers ce passage que nous pouvons au mieux dresser un portrait de ces divinités mineures des bois dans le cadre de notre étude, pour finalement dégager une image de la forêt, proche des bois sacrés, qui aura une postérité dans la littérature gréco-romaine.

Sitôt qu'il verra la lumière du soleil, ce fils aura pour nourrices des Nymphes montagnardes à l'ample poitrine, celles qui habitent cette grande et divine montagne. Ces déesses, on ne les compte ni parmi les êtres mortels, ni parmi les immortels : elles vivent longtemps, goûtent à l'aliment divin, et dansent gracieusement en chœur avec les Immortels. C'est à elle que les Silènes et le vigilant Argeiphontès s'unissent amoureusement au fond des grottes charmantes. En même temps qu'elles, il naît, sur la terre nourricière d'hommes, des pins (ἐλάται), des chênes à la haute tête (δρύες), de beaux arbres qui grandissent sur les hautes montagnes : ils se dressent, immenses, et on les appelle les bois sacrés des Immortels. Jamais les mortels ne les abattent avec le fer ; mais quand arrive l'heure fatale de la mort, on les voit d'abord sécher sur le sol, ces beaux arbres ; l'écorce dépérit tout autour du tronc, et les branches tombent : alors en même temps, l'âme des Nymphes abandonne la lumière du Soleil. Ce sont elles qui garderont mon fils à leurs côtés et l'élèveront.³⁰

Ce passage suggère les principaux traits des Nymphes. Leur rôle premier est d'être des nourrices. Elles sont des divinités courotrophes qui élèvent les enfants et les font croître. Leur lien à la végétation s'applique aux « petites plantes » que sont les enfants. Elles accompagnent la petite enfance des dieux et des héros, les abritant dans des régions reculées

³⁰ *Hymne à Aphrodite*, 255-274.

mais hospitalières et protectrices. Le mont Ida, « la grande et divine montagne », apparaît ici comme un endroit propice au développement de l'enfant, et de nombreuses enfances divines se passent dans le cadre particulier de montagnes boisées.

Si les Nymphes ont un côté maternel, elles sont aussi des êtres sexués de mœurs légères et s'accouplent volontiers dans les grottes. Ces créatures sexuellement désirables sont libres des restrictions familiales qui pèsent sur les femmes mortelles, et leur statut quasi-divin fait qu'elles ne sont pas entièrement domesticables. Se tenant à l'écart des habitations, elles peuvent rencontrer les mortels qui se trouvent proches des montagnes, là où l'ordre social peut être renversé. Ainsi ce sont les pasteurs, les chasseurs ou encore les bûcherons qui peuvent le plus s'approcher des Nymphes dans les bois. Les Nymphes sont aussi liées à des activités économiques qui se pratiquent dans ces zones de confins qui offrent aux hommes du bois et du gibier et peuvent être utilisées, dans une certaine mesure, comme une zone de pâturage. Elles côtoient certains mortels mais elles sont aussi proches des dieux, notamment les dieux pastoraux comme Pan et Hermès. Ceci les place moins dans la forêt profonde et sauvage, que sur sa lisière. On les trouve près des pâturages et en campagne, non loin, cependant, des contrées hostiles et inhabitées. Elles font partie, ainsi, des êtres étranges qui peuplent toute la campagne inculte. Cependant, certaines, telles les Nymphes chantantes et dansantes qui suivent Artémis, la déesse sauvage, n'hésitent pas à s'enfoncer dans les bois pour servir la déesse.

Le plus intéressant, pour nous, est ce qui est dit de leur relation avec les arbres et de leur statut intermédiaire entre les mortels et les immortels. Leur lien avec les arbres est d'ailleurs consubstantiel à leur longue espérance de vie. Elles vivent aussi longtemps que les arbres. Elles goûtent à l'aliment divin, ce qui les rapproche des dieux mais ne suffit pas à les rendre immortelles. L'alternative entre mortel et divin ne rend pas compte de tout. Le terme « mortel » n'est pas exactement synonyme de celui d'« humain ». La mythologie grecque abonde en demi-dieux, « génies », Nymphes et Satyres qui participent de la nature divine et pourtant ne partagent pas son plus haut privilège, celui de l'immortalité. Cependant au regard d'une vie d'homme leur existence est presque illimitée, tout comme celle des arbres. Elles peuvent voir défiler plusieurs générations humaines.

L'assimilation des Nymphes aux arbres, dans l'*Hymne*, sans en faire mention directement, nous renvoie à ces Nymphes plus particulières que sont les Dryades et les Hamadryades.

Jacques Brosse, parlant de la mythologie du chêne, dit que « sous leur écorce, vivaient les dryades, du grec *drus*, le chêne, les nymphes qui pouvaient les quitter ; aussi était-il interdit de mettre bas un chêne avant que les prêtres, ayant accompli les cérémonies prévues, aient déclaré que les dryades s'en étaient retirées.³¹ » Ces Nymphes ont donc un chêne comme habitat et peuvent en sortir. Les Hamadryades, quant à elles, ont un lien encore plus étroit avec leur arbre hôte, comme l'explique Jennifer Larson :

« The simple idea that a hamadryad nymph is coeval with her tree is well attested in archaic and classical literature. The word hamadryade itself, a compound of *hama*, "together with," and *drus*, "tree," "oak," contains this idea. Plutarch suggests that the word was first used by Pindar, but the idea is attested as early as the Homeric *Hymn to Aphrodite*.³² »

On comprend l'interdit qui pèse sur l'abattage des arbres, si ceux-ci sont hantés par des Nymphes. Plus généralement, la croyance en l'esprit féminin des arbres chez les Grecs ainsi que chez les Romains peut expliquer que chez ces peuples les noms d'arbres soient féminins.

À l'exception des Nymphes des frênes, les autres nous fournissent l'image d'une forêt idyllique, ni sauvage, ni de l'Âge d'or, mais toutefois divine. La mention de bois sacré associé aux Nymphes le confirme. C'est un décor bucolique³³ qui est dressé à travers le portrait de ces Nymphes. La nature, rarement sympathique pour les Grecs, est ici montrée dans un cadre apaisant. La forêt devient un endroit frais et ombragé, lieu possible d'ébats sexuels. Cette image deviendra un *topos* littéraire, le *locus amoenus*, notamment chez les Romains, où ce sera finalement la clairière en forêt qui se dotera de ces attraits, la forêt sombre et profonde restant du côté du sauvage.

1.4.2 Les Centaures

Les Centaures sont des figures mythiques qui appartiennent à la Nature brute. Mi-hommes, mi-chevaux, leur naissance est le fait d'un crime et d'une étrange union. Comme le géant Ixion, un jour, tentait de violer Héra, Zeus substitua à son épouse une nuée. De cette

³¹ BROSSE, J., *Mythologie des arbres*, Paris, Payot, 1993, p. 88.

³² LARSON, J. L., *Greek Nymphs, Myth, Cult, Lore*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 73.

³³ Les termes « idyllique » et « bucolique » sont empruntés à la poésie antique. Ils sont un peu anachroniques dans le cadre de la littérature épique, cependant ils renvoient à un décor champêtre et pastoral qui convient aux Nymphes.

union naquit la race hybride. Ces monstres vivent en dehors des villes et des champs cultivés, dans les contrées reculées où les chasseurs poursuivent le gibier. C'est donc à la lisière des forêts, dans les bois et les montagnes, hors des chemins ordinairement parcourus par les hommes, qu'ils se tiennent. Dans l'*Iliade* ils sont appelés « Les Monstres de la montagne »³⁴. Leur demeure, la plus souvent admise, est une montagne de Thessalie, le Pélion. Elle se distingue par une exubérance végétale exceptionnelle, car tout autant la pluviométrie que le sol favorisent l'établissement et le développement de la forêt³⁵. Si leur lieu de résidence contribue, déjà, à en faire des êtres sauvages, leur mode de vie finit par les faire passer définitivement du côté du non-civilisé. Mi-hommes mi-animaux, leur comportement tient des deux. Ils ont certains traits qui les rattachent à l'humanité, mais leur part animale les pousse à l'excès. Sur leur montagne, ils vivent de chasse. Non pas une chasse humaine mais une chasse sauvage. Leurs armes sont des pierres et des branches d'arbres et leur viande, ils la mangent crue. Ils ne connaissent aucune organisation sociale et leur comportement est imprévisible. Ils s'enivrent facilement, buvant le vin sans civilité, puisqu'ils ne le coupent pas d'eau comme le font les hommes. Ils sont friands de femmes et leur comportement sexuel tient plus de celui de la bête que de l'homme.

Un épisode mythique, que l'on retrouve dans nos sources, est sur ces nombreux points révélateur. Il s'agit des noces de Pirithoos, le chef des Lapithes, habitants de Thessalie et voisins des Centaures. Le héros ayant invité ses proches voisins à cette cérémonie, ceux-ci ne se comportèrent pas comme la situation le demandait. En effet l'histoire veut que les Centaures aient tenté de violer la future épouse et d'enlever les femmes. L'origine de l'affront serait due au vin, d'après l'*Odyssée*.

C'est le vin qui tourna l'esprit d'Eurytion! Ce Centaure fameux était chez les Lapithes, dans le manoir du valeureux Pirithoos. Il laissa dans le vin sa raison ; sa folie emplit de ses forfaits la maison de son hôte. Les héros en fureur se jetèrent sur lui. On le traîna dehors, dans la rue, hors du porche ; d'un bronze sans pitié, on moissonna sur lui son nez et ses oreilles! Et lui, l'esprit toujours aveuglé, s'en alla, ne rêvant que vengeance en son cœur affolé. Il en vint cette guerre entre hommes et Centaures où, le premier de tous, succomba cet ivrogne!³⁶

³⁴ *Iliade*, I, 269.

³⁵ JANSSENS, É., « Le Pélion, le centaure Chiron et la sagesse archaïque », dans *Le monde grec : pensée, littérature, histoire, documents : Hommage à Claire Préaux*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975, p. 326.

³⁶ *Odyssée*, XXI, 395-304.

Le comportement animal des Centaures, leur manque de retenue, furent la cause de cette guerre qui vit la victoire des Lapithes sur les Centaures. Ces derniers furent, pour le coup, définitivement chassés du Pélion³⁷. Ce combat avec les Centaures est encore évoqué dans le *Bouclier* où ils apparaissent armés de sapins³⁸, une arme on ne peut plus primitive. En définitive, la signification de ce mythe est claire : « il s'agit de proclamer la victoire de la civilisation sur la barbarie, de l'esprit sur la matière, la force brutale et la démesure.³⁹ » L'ordre civilisé qui s'appuie sur l'hospitalité, le don et le contre-don est ici bafoué par ces monstres. Ils ne rendent rien à leur hôte, au contraire, ils l'insultent par leurs manières. Ce comportement inadmissible aux yeux des Lapithes sera puni.

Cependant tous les Centaures ne sont pas mauvais. Chez certains la bonne moitié l'emporte car tout est possible de l'animal et de l'homme. Avec le centaure Chiron, c'est donc un autre aspect de ces monstres que la mythologie met de l'avant. Chiron, bien qu'appartenant à cette race sauvage par sa physionomie, a une généalogie différente des autres. Il n'est pas né d'Ixion et d'un nuage simulacre d'Héra, mais il serait né d'un dieu, Cronos métamorphosé en cheval, et d'une mortelle. Il n'est donc pas un Centaure de droit commun mais un personnage d'origine divine, un demi-dieu, voire un dieu. Sa double ou même triple nature (dieu, homme, animal) lui confère des savoirs et des pouvoirs peu communs. Vivant dans la forêt du Pélion au milieu des plantes et des bêtes, participant même de leur essence, il sait sur elles des choses qui échappent aux hommes. Par ce savoir botanique, Chiron se comporte en médecin. Plusieurs passages le montrent, dont celui, dans l'*Iliade*, où Eurypyle blessé s'adresse à Patrocle, lui demandant des soins.

Mais sauve-moi du moins, en me menant à ma nef noire : entaille ma cuisse, pour en tirer la flèche ; puis lave à l'eau tiède le sang noir qui en sortira ; répands par-dessus les remèdes apaisants, les bons remèdes qu'Achille t'a fait connaître, dit-on, et que lui-même a appris de Chiron, le Centaure juste entre tous.⁴⁰ (Patrocle s'exécute et) de son couteau, il lui ouvre la cuisse, pour en tirer le trait perçant, aigu. Un sang noir en sort, qu'il lave à l'eau tiède. Il jette par-dessus, après l'avoir écrasée dans ses mains, une racine amère, qui calme les douleurs. Elle arrête toutes les douleurs ; la plaie sèche peu à peu, le sang cesse de couler.⁴¹

³⁷ *Iliade*, II, 743.

³⁸ *Le Bouclier*, 188.

³⁹ JANSENS, É., *op. cit.*, p. 329.

⁴⁰ *Iliade*, XI, 828-834.

⁴¹ *Iliade*, XI, 846-851.

Mais Chiron n'est pas uniquement médecin. En fait, il est détenteur de toutes les sciences naturelles animales et végétales. Ce savoir ouvre sur d'autres disciplines. La connaissance de la vie animale est précieuse pour la chasse, et les techniques de chasse ne sont pas inutiles pour la guerre. Nous avons vu qu'il connaît les espèces végétales possédant des qualités curatives. Ce savoir, Chiron le partage avec les hommes et plus particulièrement les héros qu'il a formés. Achille fait partie de ceux-ci et nous retrouvons aussi parmi ses élèves Esculape, le dieu de la médecine ou encore Jason, l'Argonaute. Enfin Chiron, comme les autres Centaures, se sert de son environnement pour se procurer des armes. La lance quasi-magique d'Achille, qu'il est le seul à pouvoir porter, est un cadeau du Centaure. Il l'avait prise d'un frêne du Pélion⁴².

La présence des Centaures en forêt contribue à confirmer le côté sauvage de ce lieu. Ces monstres symbolisent les principes qui s'opposent à la cité : d'un côté le monde de la culture, de l'art et de la technique et de l'autre la Nature. Mais Chiron, tout aussi sauvage que les autres par de nombreux points, est aussi une sorte de sage, il rapproche ces principes opposés. Ce qui est sauvage, les animaux et les plantes, il en est si proche qu'il les maîtrise et peut en tirer des savoirs qui, mis en pratique, deviennent des techniques efficaces et utiles pour les hommes dans leur vie civilisée. Il occupe les deux extrêmes du spectre nature-culture. Si bien que l'on a dit de lui qu'il était à « l'état naturel de la culture.⁴³ »

*

Ces habitants mythiques de la forêt, que nous venons d'évoquer, apparaissent ambigus. Au milieu des Nymphes, qui à première vue sont des divinités dociles, se trouvent les Méliades que les mythes associent à la guerre sauvage. Et parmi la cohorte des Centaures, il s'en trouve au moins un que les Grecs considéraient comme un sage. L'étude de ces personnages confirme la distinction mise en évidence au sein des caractéristiques mythiques de la forêt. Le sauvage et le divin se côtoient et semblent se confondre.

Dans le chapitre suivant nous allons nous intéresser de plus près à la forêt dans le cadre de la religion grecque et de ses rituels. La forêt dans son caractère divin devrait y tenir une place plus importante. Les bois sacrés, tout d'abord, seront l'occasion de considérer la sacralité contenue dans l'étendue forestière et ensuite, le rapport à la forêt des principaux dieux

⁴² *Illiade*, XVI, 143.

⁴³ *Dictionnaire des mythologies et des religions, des sociétés traditionnelles et du monde antique*, (sous la dir. de Bonnefoy, Y.), Paris, Flammarion, 1981, sv « Centaures ».

permettra d'approfondir les divers aspects de la forêt, qui nous permettront de dresser, à la toute fin de cette recherche, une typologie de ses représentations chez les Grecs à travers l'étude de la littérature épique.

CHAPITRE II

LA FORÊT ET LA RELIGION

Le premier chapitre a été l'occasion de mettre de l'avant, à partir de la mythologie, les deux aspects à la fois opposés et complémentaires de la forêt. Dans ce second chapitre, nous allons approfondir ces notions dans l'ordre du religieux. D'abord nous nous intéresserons à la forêt comme lieu de culte, aux bois sacrés en Grèce et à leurs dérivés comme les oracles et les divinations liés aux arbres. Dans un deuxième temps, après avoir fait une mise au point nécessaire sur la religion grecque, nous confronterons certaines divinités emblématiques du Panthéon à la forêt.

2.1. La forêt sacrée

Jusqu'ici, avec la forêt mythique, nous avons mis en évidence les deux plus grandes caractéristiques de la forêt pour les Grecs : la forêt sauvage qui contient la nature brute mais aussi le désordre que l'émergence des cités va refouler dans les marges, ainsi que la forêt de l'Âge d'or, merveilleuse, où la végétation prolifère. Un autre aspect de la forêt dérivé des deux premiers peut-être, nous est fourni par l'étude de la religion grecque : la forêt sacrée.

2.1.1. L'*alsos*, le bois sacré des Grecs

En recherchant les mentions qui concernent la forêt dans la littérature épique, et déjà dans notre recherche de vocabulaire, il est apparu que les bois sacrés étaient une composante importante des lieux boisés, tout en étant des lieux de culte. Ces bois sacrés étaient présents non seulement en Grèce, ce qui nous intéresse, mais aussi dans d'autres aires culturelles et à

d'autres époques. Les Romains, les Celtes et les Germains, pour leur part, eurent eux aussi des bois sacrés. Possiblement différents de ceux des Grecs quant aux pratiques et aux conceptions religieuses associées, il n'en demeure pas moins que ces bois étaient sacralisés et permettaient des pratiques cultuelles. De nos jours encore, dans certaines parties de l'Afrique, ces bois existent toujours et gardent leur fonction première de lieu du divin¹.

Pour la Grèce, c'est principalement à travers les littératures classique et hellénistique que les bois sacrés sont le plus souvent étudiés. La littérature épique, néanmoins, nous fournit de nombreuses indications sur ces espaces particuliers, dont la présence est éloquente. François De Polignac nous confirme d'ailleurs l'importance de ces lieux de culte dans l'épopée :

L'univers rituel de l'époque géométrique, tel qu'il transparaît dans certains passages de l'*Illiade* et de l'*Odyssée*, semble connaître plusieurs types de lieux de culte. Les grands rassemblements en plein air, qui constituent souvent le temps fort de la vie religieuse régionale, semblent prendre place dans des lieux ouverts sans aménagement monumental : la plage du sacrifice des Pyléens à Poséidon, ou le bois sacré, *alsos*, lieu de culte le plus commun dans les poèmes homériques, suffisent par leur qualité propre à évoquer la proximité du divin ; la démarcation entre espace sacré et espace profane y reste discrète, même si on ne peut parler de totale indistinction.²

Pour s'intéresser aux bois sacrés il faut commencer par s'occuper du vocabulaire, et ne pas s'éloigner du fait que le terme « bois sacré », l'*alsos*, renvoie plus à la forêt, aux bois, qu'à l'arbre. Il faut aussi s'appuyer sur la distinction mise de l'avant dans ce travail entre l'aspect sauvage de la forêt et celui de l'Âge d'or. L'*hymne homérique à Apollon*³ nous permet de placer le bois sacré dans la typologie des espaces boisés : « la ὕλη est une forêt primordiale, d'avant la culture, qui recouvre ce qui sera la plaine fertile de Thèbes : ni sentier ni chemin ne permettent d'y pénétrer. En revanche, l'ἄλσος est déjà un bois consacré à Poséidon, auquel on peut accéder en char, et où l'on est accueilli par le personnel du sanctuaire.⁴ » En fait, le bois sacré se place entre le bois sauvage et le jardin cultivé, « il apparaît le plus souvent comme un paysage humanisé ou, du moins, aménagé par rapport à la

¹ *Les bois sacrés*, Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'École des Hautes Études, Naples, 23-25 novembre 1989, Paris, Éditions de Boccard, 1993. Cité après *Les bois sacrés*.

² POLIGNAC, de, Fr., *La naissance de la cité grecque, cultes, espace et société, VIII^e – VI^e siècles*, Paris, La Découverte, 1996, p. 32.

³ *Hymne à Apollon*, 224-236.

⁴ JACOB, Ch., « Paysage et bois sacré : ἄλσος dans la *Périégèse de la Grèce* de Pausanias », dans *Les bois sacrés*, p. 32.

forêt proprement dite. Ce qui constitue son identité dans ce lexique du paysage boisé et des jardins, c'est peut-être sa fonction religieuse et un critère d'étendue et de localisation, proche des cités ou facilement accessible, plus que la nature des arbres qu'il renferme.⁵ » Ces conclusions sont tirées d'une étude sur Pausanias, pourtant il semble que certaines s'appliquent à nos sources épiques, l'aménagement du lieu en moins, puisque la démarcation entre espace sacré et espace profane n'y est pas encore marquée. Nous verrons qu'effectivement ces lieux sacrés sont accessibles au commun des mortels et que leur fonction religieuse est incontournable. Mais avant de s'intéresser à ces deux points il convient de cerner la physionomie de ces bois.

Les bois sacrés se distinguent des autres éléments du paysage par leur aspect divin que des caractéristiques remarquables semblent renforcer. Ces caractéristiques, telles qu'elles apparaissent dans nos textes, sont visuelles et touchent les sens. En effet, dans l'*Hymne à Apollon*, il est dit que le dieu cherche à se bâtir « un temple dans un bois sacré d'arbres touffus⁶ », ἄλσεα δενδρήεντα, et plus loin, qu'il « se bâtit un autel dans le bois sacré d'arbres touffus, tout près de la source aux belles ondes.⁷ » Des arbres touffus et une source, voilà ce qui marque esthétiquement le lieu ! Il s'en dégage une sensation de bien-être, aux antipodes de celles qui émanent des forêts sauvages. Le bois sacré, habitat du dieu, peut aussi devenir l'habitat des Nymphes, « des nymphes habitant les bosquets charmants⁸ », soulignant encore « le charme » du lieu. Ces endroits sont donc des lieux du divin, on peut y construire un temple ou juste un autel, car le lieu s'y prête. Il semble que la proximité d'une source, voire d'un cours d'eau, soit un facteur important, rendant l'endroit moins sauvage et plus idyllique, « charmant ». L'adjectif « touffus » qualifiant les arbres laisse penser, aussi, que l'ombre associée à la fraîcheur dégagée par la source soit aussi un élément caractéristique. Dans un pays méditerranéen, à l'été chaud et sec, l'ombre et la fraîcheur sont des qualités bienfaisantes pour un lieu, surtout quand le soleil est au plus haut. Les bois sacrés sont des morceaux de forêt sauvage, qui, peut-être du fait de leur apparence, se trouvent replacés dans le cadre idyllique de l'Âge d'or.

⁵ *Idem*, p. 33.

⁶ *Hymne à Apollon* (I), 75.

⁷ *Idem*, 384-385.

⁸ *Iliade*, XX, 9.

La proximité de ces bois et leur accessibilité pour les humains sont parfois évoquées comme le montre, par exemple, le passage suivant dans l'*Odyssée*: « Sur le bord du chemin, nous trouverons un bois de nobles peupliers : c'est le bois d'Athéna.⁹ » Ces bois, bien qu'en dehors des villes et villages, se trouvent aux abords des routes et des chemins. Ils sont d'accès facile, des processions peuvent s'y rendre, et ils peuvent servir de refuge aux voyageurs. Ce sont en quelque sorte des sanctuaires, et en tant que tels ils supposent des interdits.

Il y a d'abord l'interdit de tuer dans cette enceinte sacrée. Nos sources ne le mentionnent pas¹⁰, mais on peut penser que chasser un animal et le tuer dans un bois sacré est un sacrilège, car la bête, par sa présence dans ce lieu, tombe sous la protection du dieu, ce serait donc faire un outrage à ce dieu que de tuer un de ces animaux. Par contre nous savons avec certitude qu'on ne peut y tuer un homme. Dans l'*Odyssée*, Ulysse se rappelle Maron : « Prêtre de l'Apollon qui veille sur Ismare, nous l'avions épargné, lui, sa femme et son fils, en respectant son toit, sous les arbres du bois de Phoebus Apollon.¹¹ » C'est par respect envers le lieu où ce prêtre demeure, qu'Ulysse et ses compagnons lui laissent la vie sauve. En contre partie de son geste Ulysse recevra une outre de vin succulent qui lui permettra plus tard d'échapper au Cyclope. Le respect du lieu sacré est donc bénéfique pour le héros. La présence de Maron dans ce bois montre aussi que les bois sacrés peuvent être habités par les desservants du dieu. Dans ce cas il y a une présence humaine dans le bois, un clergé, et cette présence contribue à humaniser le lieu. Mais ce fait semble plutôt rare dans la littérature épique.

Un autre interdit est évoqué et concerne l'abattage des arbres qui forment le bois sacré. « Jamais les mortels ne les abattent avec le fer¹² » nous dit l'*Hymne à Aphrodite* à propos des bois sacrés. Cet interdit peut être considéré comme un avatar du précédent, on ne donne la mort ni aux animaux, ni aux hommes, ni aux arbres, dans un lieu sacré.

Le caractère religieux de ces bois, qui fournit une de leurs caractéristiques, se retrouve dans les phénomènes surnaturels qui peuvent s'y dérouler, et un prodige associé à un arbre, comme nous allons le voir, peut tout aussi bien se retrouver dans un bosquet sacré. L'*Illiade* nous fournit l'exemple d'une telle manifestation divine. Lorsque les Grecs se tiennent

⁹ *Odyssée*, VI, 291-293.

¹⁰ Nous savons, cependant, que toute l'*Illiade* repose sur cette transgression : c'est parce que les Achéens ont tué le cerf sacré d'Artémis que les vents ne soufflent plus et qu'Agamemnon doit sacrifier Iphigénie afin que la flotte puisse voguer vers Troie.

¹¹ *Odyssée*, IX, 199-201.

¹² *Hymne à Aphrodite*, 266.

rassemblés à Aulis, en Béotie, avant de s'embarquer pour Troie, ils sont témoins d'un prodige autour d'un platane :

Tout autour d'une source, auprès de saints autels, nous sacrifions aux dieux immortels des hécatombes sans défaut, au pied d'un beau platane, où coulait une eau claire. Alors nous apparut un terrible présage. Un serpent, au dos rutilant, effroyable, appelé à la lumière par le dieu même de l'Olympe, jaillissant de dessous un autel, s'élança vers le platane. Une couvée était là, de tout petits passereaux, juchés sur la plus haute branche et blottis sous le feuillage - huit petits ; neuf, en comptant la mère dont ils étaient nés. Le serpent les mangea tous, malgré leurs pauvres petits cris. Autour de lui la mère voletait, se lamentant sur sa couvée : il se love et soudain la saisit par l'aile, toute piaillante. Mais, à peine eut-il mangé les petits passereaux et leur mère avec eux, que le dieu qui l'avait fait paraître le déroba à nos yeux : le fils de Cronos le Fourbe l'avait soudain changé en pierre.¹³

C'est le devin Calchas, le plus habile à prédire l'avenir de tous les Grecs en partance pour Troie, qui donna du sens à ce prodige. Les Grecs devaient combattre neuf ans avant, la dixième année, de l'emporter. Ce prodige, qui implique un arbre dans un lieu sacré peut-être plus boisé qu'il ne semble du fait de la présence d'un cours d'eau, ouvre la possibilité d'une communication entre les dieux et les humains par l'intermédiaire d'un arbre médiateur dans des espaces boisés. Nous verrons un cas particulier de cette médiation avec l'Oracle de Dodone. La métamorphose du serpent, son changement d'état, passant d'animé à inanimé, semble aussi une conséquence de la sacralité de l'endroit où se déroule l'action. Notons aussi que ce « miracle » se produit lors d'un sacrifice sous le platane en question, et que le sacrifice est le mode de communication normal pour les Grecs entre les dieux et les hommes.

Un autre prodige, cette fois impliquant plus d'un arbre, se retrouve encore dans l'*Illiade*. Au chant VI, Andromaque, la femme d'Hector, parle de son père Ééton tué jadis par Achille :

Je n'ai déjà plus de père ni de digne mère. Mon père a été tué par le divin Achille, le jour qu'il a détruit la bonne cité des Ciliciens, Thèbes aux hautes portes. Mais, s'il tua Ééton, du moins, il ne le dépouilla : son cœur y eut scrupule. Il le brûla, au contraire, avec ses armes ouvragées, puis sur lui répandit la terre d'un tombeau ; et, tout autour, les nymphes des montagnes, filles de Zeus qui tient l'égide, ont fait pousser des ormeaux.¹⁴

La pousse de ces ormeaux paraît non naturelle. Elle est due à des Nymphes. Le rôle de ces arbres est de marquer l'endroit du tombeau du héros ; les arbres, en formant un bosquet, autour de la tombe, délimitent un espace sacré. Le lieu en devient presque divin mais n'est

¹³ *Illiade*, II, 305-319.

¹⁴ *Ibid.*, VI, 414-419.

toutefois pas identifié comme un *alsos*. Ces miracles contribuent à caractériser de manière religieuse les bois sacrés de façon hors du commun. Mais la simple pratique d'un sacrifice, précédée d'une procession, suffit la plupart du temps à démontrer la sacralité de ces bois. Ils sont sacrés parce qu'une parcelle de divin s'y trouve, mais aussi parce que les hommes les considèrent comme tels et les utilisent à des fins religieuses. Dans l'*Odyssée*, ce double phénomène apparaît lorsqu'une procession se dirige vers un *alsos* pour y pratiquer des sacrifices : « Les hérauts, ce jour-là, conduisaient par la ville une sainte hécatombe vers le bois d'Apollon où, pour fêter le dieu qui lance au loin ses flèches, le peuple aux longs cheveux s'assemblait sous l'ombrage.¹⁵ »

Finalement, on pourrait dire que les bois sacrés sont sacrés pour les hommes parce que le divin les habite. Une forêt sacrée serait donc une forêt divine, résidence du dieu, où la communication avec lui peut plus facilement s'établir. Nous avons vu que le bois n'est pas sacré en lui-même, il le devient, soit qu'il ait été un jour choisi par le dieu, dans l'épopée, soit que son aspect le fasse passer, aux yeux des hommes, comme un endroit plus divin que les autres, surtout comparé avec n'importe quelle forêt sauvage. Il doit son statut aux divinités qu'il abrite, et une grande part de ce statut est liée à la sensibilité et à la perception culturelle de la nature. Cependant nous allons voir avec le cas de l'oracle de Dodone que des éléments cosmologiques peuvent s'ajouter à la simple perception sensorielle dans le choix d'un bois comme bois sacré, car pour les Grecs, il y a des arbres qui parlent!

2.1.2 Le sanctuaire oraculaire de Dodone

Chez les Grecs, plusieurs sanctuaires ont des fonctions oraculaires. Notre corpus restreint ne nous fournit que l'exemple de Dodone. Cependant cet exemple est le plus significatif, car cet oracle de Zeus semble être un des plus anciens oracles d'après la mythologie grecque, mais il l'est aussi historiquement, comme nous le rapporte Ariadni Gartziou-Tatti dans un article sur Dodone : « Dans la région lointaine d'Épire et dans le site montagneux de Dodone, les fouilles archéologiques ont confirmé l'existence d'un oracle fameux consacré à Zeus, oracle dont l'importance a déjà été signalée par la tradition littéraire.¹⁶ »

¹⁵ *Odyssée*, XX, 276-279.

¹⁶ GARTIZIOU-TATTI, A., « L'oracle de Dodone. Mythe et rituel », *Kernos*, 1990, No.3, p. 175.

Pour notre part nous nous en tiendrons à la tradition littéraire et aux deux passages chez Homère qui traitent brièvement et directement de l'oracle de Dodone, mais permettent d'approcher le mythe et la pratique du rituel.

Géographiquement, le site de l'oracle est évoqué dans le *Catalogue des vaisseaux*, où Homère parle du « pays inclément de Dodone.¹⁷ » En effet, ce pays est situé en Épire près du mont Tamaros, aux marges nordiques du monde grec. Comme d'autres oracles, il est en dehors des cités, en dehors du monde des hommes, mais il est aussi au-delà de la sauvagerie contenue dans les confins, car il s'ouvre sur le monde des dieux.

Des deux mentions de l'oracle, l'une concerne Ulysse, l'autre est due à Achille, et mises ensemble, elles nous permettent de faire le tour de la question. « Ulysse était parti, disait-on, pour Dodone. Au feuillage divin du grand chêne de Zeus, il voulait demander conseil pour revenir au bon pays d'Ithaque : après sa longue absence, devait-il se cacher ou paraître au grand jour?¹⁸ » C'est au feuillage du chêne de Zeus qu'Ulysse est supposé poser sa grave question. Il semble que cela soit l'agitation du feuillage et le choc des branches dû au vent qui constituent le langage. La réponse vitale, pour Ulysse, nous ne la connaissons pas directement, mais nous savons que le héros n'apparaît pas à Ithaque sous ses traits véritables, ce qui lui permettra de récupérer sa royauté mais aussi de se venger des prétendants de sa femme.

Avec le passage où Achille mentionne Dodone, nous avons des informations supplémentaires sur la procédure de l'oracle et aussi sur son ancienneté : « Sire Zeus, dieu de Dodone et des Pélasges, dieu lointain ! Toi qui règnes sur Dodone, l'inclémente, au pays qu'habitent les Selles, tes interprètes aux pieds jamais lavés, qui couchent sur le sol!¹⁹ »

La mention des Pélasges, ce peuple qui pour les Grecs anciens était le premier vivant en Grèce, avant l'arrivée des Grecs proprement dits, sert à confirmer l'ancienneté de l'oracle. Le site existe depuis un temps immémorial. Il est attribué à Zeus, Zeus Dodonéen, qui est paré, lui aussi, de traits archaïsants, qui contraste avec l'image d'un Zeus lumineux et dans une certaine proximité avec les humains, d'après les textes. Ici, il est au loin, régnant sur cette partie du monde reculée.

¹⁷ *Iliade*, II, 750.

¹⁸ *Odyssée*, XIV, 327-331 et XIX, 296-297.

¹⁹ *Iliade*, XVI, 234-237.

Achille, dans ce passage, mentionne aussi les interprètes de l'oracle. Le feuillage « parle » et ce sont les Selles qui en comprennent le sens et transmettent la réponse de l'oracle au consultant. Ces personnages sont toutefois particuliers, ils ne se lavent jamais les pieds, ce qui peut paraître comme un manque de pureté, surtout pour des servants d'un dieu, et ils dorment par terre, ce qui, en plus d'être inconfortable, doit être une règle à observer, constitutive de leur statut dans la pratique oraculaire. Ces deux points marquent en fait le contact étroit que ces Selles maintiennent avec la terre²⁰. Ce contact très étroit des interprètes avec le sol participe à l'ensemble de l'oracle. L'arbre, le chêne de Zeus, est un moyen de communication entre deux mondes. Le monde céleste mobile, où volent les oiseaux, et bougent les branches, et le monde terrestre, fixe, qui maintient les racines de l'arbre qui parle. Symboliquement, l'arbre fait se toucher les trois espaces cosmiques du monde, le ciel avec ses branches, la surface de la terre avec son tronc et le monde sous-terrain avec ses racines. À Dodone le cosmos est reproduit dans un microcosme à travers le chêne de Zeus. Ceci nous renvoie à l'Arbre cosmique, symbole de l'ordonnement du monde, qui trouve son évocation la plus grandiose dans la mythologie germano-scandinave avec le frêne Yggdrasil²¹.

Historiquement plusieurs modes de divination se sont succédé, ou ont peut-être coexisté. Des auteurs classiques mentionnent ainsi des colombes et des prêtresses²², mais le point le plus important demeure que, dans tous les cas, la divination à Dodone intègre le chêne comme moyen de communication, il s'agit de *dendromancie*.

Finalement, ce sanctuaire oraculaire apparaît comme un lieu idéal où, pour des moments bienheureux, les dieux et les hommes se rencontrent dans l'extase divinatoire. Nous devons tenir compte de cette promiscuité que les bois et la forêt, à travers les arbres, permettent entre les dieux et les hommes, qu'il y ait un oracle ou pas, car nous le verrons, d'autres modes de communication peuvent trouver leur place en forêt. Ce que la forêt peut représenter pour les Grecs ne se réduit pas à, d'un côté, une forêt sauvage et de l'autre une forêt de l'Âge d'or, bien que cette distinction soit la plus importante. De l'Âge d'or, révolue pour les humains depuis la mise en place olympienne du monde, il demeure les aspects sacrés, où le divin est

²⁰ GARTZIOU-TATTI, A., *loc. cit.*, p. 179-180.

²¹ BROSSE, J., *Mythologie des arbres*, Paris, Payot, 1993, p. 11-20. Frêne géant, axe et support, le long duquel se repartissent les différents univers composant le cosmos.

²² GARTZIOU-TATTI, A., *loc. cit.*, p. 175-176.

présent. Pour cela nous pouvons suggérer que les bois sacrés sont des résidus de l'Âge d'or dans le monde profane et sauvage de la forêt, mais un Âge d'or devenu « culturel » et non plus naturel, puisqu'il est aménagé par les hommes.

2.1.3 Les bois sacrés, des résidus de l'Âge d'or?

Ne serait-ce que par leur aspect, les bois sacrés avec leur fraîcheur et leur ombre s'apparentent au monde de l'Âge d'or. Plusieurs décors dans nos sources évoquent l'Âge d'or. Ils se trouvent principalement dans l'*Odyssée*, hors du monde des hommes mangeurs de pain. Nous avons les alentours de la grotte de Calypso avec sa prolifération de verdure²³ : bois luxuriant et nombreuses sources, arbres incultes qui donnent une récolte qu'aucun sylviculteur ne peut espérer. Le jardin d'Alcinoos, roi des Phéaciens, est du même ordre²⁴. Tout y pousse sans souci des saisons, la fraîcheur y est omniprésente. Ces lieux ne sont pas des bois obscurs, mais des lieux merveilleux aux yeux des Grecs et ces traits semblent être présents dans les bois sacrés.

Mais il y a plus. La présence du divin contribue à faire passer ce morceau de forêt dans l'univers de l'Âge d'or. L'*alsos* est l'habitat du dieu, un refuge du divin dans le monde des hommes. Christian Jacob nous apprend que les bois sacrés énumérés par Pausanias dans sa *Périégèse*, concernent à peu près tout le Panthéon, n'importe quel dieu peut être propriétaire d'un de ces bois²⁵. Ainsi, malgré certaines études qui relient les bois sacrés aux dieux plus proches du règne végétal, il semblerait que cela soit Apollon qui ait le plus de bois sacrés. Or, Apollon n'est justement pas un dieu de la végétation, encore moins un dieu forestier, comme nous le verrons, bien au contraire. Par contre, il est le dieu purificateur, et les bois sacrés sont des morceaux de forêt sacralisée, purifiée. Ce n'est pas la forêt en elle-même qui est sauvage ou bien de l'Âge d'or (ces deux aspects sont contenus en elle-même du fait de son ambiguïté) mais c'est la pratique sociale et les conceptions anthropologiques qui la sous-tendent qui donnent sa place à la forêt dans le mode de pensée d'une société. Lorsque la forêt sert de lieu de pratiques religieuses, elle acquiert un statut divin aux yeux des pratiquants.

²³ *Odyssée*, V, 60-75.

²⁴ *Odyssée*, VII, 111-133.

²⁵ JACOB, Ch., *op. cit.*, p. 36. Les bois sacrés ne sont donc pas associés à une divinité unique régnant sur les arbres et les forêts. Tous les dieux peuvent s'en prévaloir. Chez Pausanias c'est Apollon qui en détient le plus grand nombre, par contre Hestia, Hadès et Héphaïstos sont absents de la liste.

L'Âge d'or est une époque mythique, mais c'est aussi un espace où les dieux et les hommes se rencontrent, comme avant la rupture qui a fondé la condition humaine. Avec les actes divinatoires, comme à Dodone, la volonté divine s'ouvre à la perception humaine, la situation de l'Âge d'or est, momentanément, reconstituée. Ainsi ces bois oraculaires sont associés, dans l'idée, à l'Âge d'or, « au monde tout autre, mais d'une valorisation positive : ces bois sont en dehors de la culture humaine, mais pas du côté du non-cultivé pur et simple, mais du non-cultivé par affluence de richesses naturelles ; ce sont des espaces d'une pureté exceptionnelle.²⁶ » Dans la réalité il faut nuancer car ces bois, bien que non-cultivés, sont entretenus et aménagés par l'homme. Un Âge d'or « reconstruit » ?

Finalement, les bois sacrés nous fournissent une image positive de la forêt et prouvent que la forêt pour les Grecs n'était pas uniquement un lieu hostile et à caractère utilitaire au sens économique. Ce lieu pouvait, dans certaines conditions, être voué au culte religieux et être utilisé, ainsi, comme un temple.

2.2 Les dieux et la forêt

Une rapide mise au point sur la religion grecque semble nécessaire afin d'établir les possibles liens entre les dieux et la forêt. Car ce lieu empreint de religiosité s'intègre dans une vision grecque plus générale qui a son histoire et à laquelle la nature et la végétation participent. En nous appuyant sur l'ouvrage de Louis Séchan et Pierre Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*²⁷, nous pouvons présenter trois points nous permettant de résumer à grands traits les caractéristiques de la religion grecque. D'abord elle est issue d'un syncrétisme qui est à la base du polythéisme. Ensuite, le manque relatif d'unité du monde grec a permis des divinités locales et particulières, dont les nombreuses épithètes des dieux témoignent. Enfin il n'existait pas un ensemble de croyances fixées. Il n'y avait ni credo ni livres saints, bien que l'*Iliade* et l'*Odyssée* aient joué tant bien que mal ce rôle. À ceci s'ajoute un phénomène que l'histoire des religions a mis en lumière et qui est d'une grande importance ici : la notion de dépossession. Le syncrétisme ne fut pas toujours une fusion harmonieuse de toutes les influences et croyances religieuses qui auraient précédé la religion grecque classique. Pendant cette longue histoire il y a eu des dépossessions : certains des

²⁶ GRAF, F., « Bois sacrés et oracles en Asie Mineure », dans, *Les bois sacrés*, p. 28.

²⁷ SÉCHAN, L., et LÉVÊQUE, P., *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, A. Colin, 1990.

dieux grecs ont été des usurpateurs, qui ravissaient des sanctuaires et des fidèles à de plus antiques divinités. Le plus souvent un dieu homme se substituait à une déesse Terre-mère, comme Zeus à Olympie contre la déesse de l'*Altis*, ou encore Apollon à Delphes contre une puissance chthonienne²⁸. Ainsi il faut garder ce phénomène en tête lorsque l'on regarde la forêt à travers le prisme de la religion. La forêt est un lieu où les antiques divinités qui lui avaient été associées semblent avoir survécu plus longtemps, du moins des traits de celles-ci ont pu passer chez les dieux olympiens. Le rôle de la nature, où se pratiquent des cultes, et celui de la végétation, qui intervient comme décor ou éléments de pratiques cultuelles, dans la religion grecque, doivent aussi être pris en compte.

Pour les Grecs, le terme « nature » ne trouve pas vraiment d'écho dans la littérature épique. Chez Hésiode, par exemple, ce terme²⁹ est un raccourci pour désigner l'ensemble du milieu naturel. Si pour nous la nature s'apparente à la végétation, à la campagne, en tant qu'elle peut s'opposer à la ville, pour Hésiode cela se passe à un autre niveau : elle rassemble les phénomènes auxquels les acteurs sont soumis, et tout ce qui existe de visible et de sensible en dehors de ces acteurs. En final nous pouvons dire que, pour les Grecs, du moins ceux de l'épopée, la nature est d'essence divine. Qu'en est-il de la végétation ? Les forces germinatives qui préparent et font sortir la végétation nouvelle étaient pour l'homme primitif d'un secours vital. Les civilisations préhelléniques et orientales ont tenté d'accorder une grande place aux divinités chthoniennes héritières des Terres-mères vers lesquelles se porte d'abord la ferveur des fidèles. L'*Hymne à la Mère des Dieux* et l'*Hymne à la terre* sont exemplaires pour cela.

Il est dit de la Mère des Dieux qu'« elle aime le son des crotales et des tambourins, ainsi que le frémissement des flûtes ; elle aime aussi le cri des loups et des lions au poil fauve, les montagnes sonores et les vallons boisés.³⁰ » Quant à la terre « aïeule vénérable qui nourrit sur son sol tout ce qui existe³¹ », elle semble défier les tendances anthropomorphiques de l'esprit grec. Cet héritage a perduré à travers presque toutes les divinités féminines de l'Hellade, Héra, Déméter, Aphrodite, Artémis, qui protègent la végétation. Leur rôle ne s'arrête pas là,

²⁸ Même si Héra et Gê existent encore dans les lieux.

²⁹ BONNAFÉ, A., « Hésiode et la représentation de la nature », dans *La nature et ses représentations dans l'antiquité, Actes du colloque, 24, 25 octobre 1996, École Normale Supérieure de Fontenay-Saint-Cloud*, Paris, Centre national de documentation pédagogique, 1999, p. 81-90.

³⁰ *Hymne à la mère des dieux*, 2-5.

³¹ *Hymne à la terre*, 2-3.

car l'élan vital qui fait germer la graine et jaillir la sève semblait émaner de la même puissance que celle qui, par la procréation, assure la perpétuité des espèces animales et humaines. Aussi ces divinités sont-elles génératrices de fécondité tout autant que de fertilité. Enfin tous les aspects chthoniens des dieux grecs ne sont pas sans rapport avec la végétation issue du sol. Reste à savoir si cette végétation est sauvage ou cultivée.

Notre propos, au départ, était de considérer la forêt en rapport avec les *eschatiai*, et de l'inscrire dans un espace marginal. Ce point qui est d'ordre anthropologique, lié à la conception politique du territoire, relève d'une conception classique, où les cités peuvent se définir « contre » la forêt. C'est avant tout dans cette optique que nous envisagerons le rapport entre les dieux et la forêt. Ainsi des dieux proches de la végétation par certains côtés peuvent, cependant, être totalement en dehors des représentations habituellement associées à la forêt, tel est le cas, par exemple, de Déméter, déesse de la végétation cultivée et uniquement de celle-ci, comme nous allons le voir. Ainsi, puisque la nature est complètement intégrée dans la vision religieuse des Grecs, c'est principalement la distinction entre nature sauvage et nature cultivée qui permet d'apporter un critère de classification entre les dieux.

2.3 Les dieux forestiers

Nous allons premièrement considérer les dieux forestiers, Artémis et Dionysos, ces dieux qui sont intimement liés à la forêt et à son caractère sauvage.

2.3.1 Artémis

De tous les dieux grecs du Panthéon, la divinité qui se rattache le plus à la forêt, et peut être considérée, à bien des égards, comme la déesse de la forêt, c'est Artémis, la vierge chasserresse. L'image d'Artémis qui s'offre à nous est, le plus souvent, celle d'une déesse qui s'élance à travers les monts et les forêts à la tête de ses Nymphes, elle chasse et préside certains rites d'initiation tout en étant étrangère aux choses de la cité et de la famille. Elle hante librement la nature et sa présence peut se manifester dans de profondes forêts, comme celles qui couvrent le Taygète, la montagne de Sparte.

Une des caractéristiques d'Artémis réside dans le fait qu'elle est toujours présentée comme une vierge. Cette image est confirmée par la description d'Artémis, faite dans l'*Hymne à Aphrodite* : « Jamais non plus Aphrodite la Souriante ne peut plier sous les lois de l'amour la bruyante Artémis aux flèches d'or.³² » Artémis est protectrice de la chasteté, elle est rebelle aux lois d'Aphrodite qui poussent les êtres à l'union et à la procréation. Elle refuse le mariage, qui est, pour les Grecs, constitutif de la vie humaine en communauté. Ce comportement la place en dehors des institutions humaines et l'exclut des villes et des villages, des champs cultivés, ne lui laissant plus comme lieu d'errance que les confins. Le refus du mariage fait d'elle une déesse sauvage³³. Elle ne se conforme pas au modèle qui prévaut tant chez les hommes que chez les dieux et détermine le statut « cultivé » de la femme grecque, épouse et mère. Chez Homère elle est présentée sous les traits d'une adolescente et Ulysse compare Nausicaa à « la vierge indomptée par l'homme.³⁴ » Au milieu de ses Nymphes, l'éternelle vierge adolescente porte souvent le nom vénérable d'ἄγνή, « chaste », mot où s'allient le sacré et la pureté, et qui s'emploie de préférence pour désigner les éléments intacts de la nature³⁵. Ainsi les espaces de prédilection de la déesse sont bien ceux en marge des communautés, mais surtout, ceux, qui comme elle, sont vierges, inviolés et inviolables. Son côté virginal mérite donc d'être souligné, car il nous laisse entrevoir un aspect particulier de la forêt qui rejoint celle primitive, intacte, en un mot : la forêt vierge.

Dans les temps anciens, les forêts n'échappaient pas à la domestication humaine, elles étaient loin d'être vierges. Depuis le début, semble-t-il, l'exploitation des forêts et la cueillette faisaient partie intégrante de la vie néolithique et l'antiquité exploita aussi ses forêts. Mais Artémis semble n'apprécier que les sombres forêts, régions éloignées et inaccessibles qui offrent un abri aux animaux sauvages, qu'aucun homme ne venait inquiéter, sauf les plus intrépides chasseurs, premiers à pénétrer la demeure de la déesse. Tout comme son territoire, la déesse inaccessible se tenait à l'écart. Elle régnait sur cette forêt vierge, peut-être plus mythique que réelle, celle déserte, que les pas de l'homme n'ont pas encore foulée.

³² *Hymne à Aphrodite*, 17-19.

³³ BUXTON, R., *La Grèce de l'imaginaire : les contextes de la mythologie*, Paris, La Découverte, 1996, p. 138.

³⁴ *Odyssée*, VI, 102.

³⁵ OTTO, W., *Les Dieux de la Grèce*, Paris, Payot, 1981, p. 101.

Des aspects de sa virginité, il en est un qui ressort et peut être mis en relation avec la chasse, occupation principale de la déesse et attribut qui lui est propre, tout en étant une pratique forestière. En effet, d'après Walter Burkert³⁶, il est possible de voir un lien entre la pureté virginale d'Artémis et l'ancien tabou relié à la chasse qui veut que le chasseur soit lui-même continent, pur et chaste, auquel cas il gagnera les faveurs de la maîtresse des animaux, et fera bonne chasse. Ainsi il y a un double lien entre la chasse et la forêt vierge. D'abord cette forêt fournit le gibier, ensuite son état prolonge et impose celui du chasseur.

Dans l'*Iliade* Artémis est appelée πόντια θηρῶν, la dame des fauves. Ce vocable offre une autre clé pour la compréhension de cette divinité en milieu forestier. Bien que les origines d'Artémis soient nombreuses et obscures, il semble qu'elle continue la grande divinité féminine qui se trouvait dans le monde égéen préhellénique, la « maîtresse des bois et des montagnes, chasseresse accompagnée par des lions, mais aussi souveraine paisible qui reçoit les hommages des cités qu'elle protège.³⁷ » C'est dans *L'hymne à Artémis*, entre autres, que l'on retrouve ce caractère cynégétique :

Je chante la Bruyante Artémis aux flèches d'or, la vierge vénérée, l'Archère qui de ses traits frappe les cerfs, la propre sœur d'Apollon au glaive d'or, celle qui, par les montagnes ombreuses et les pics battus des vents, bande son arc d'or pur, toute à la joie de la chasse, et lance des flèches qui font gémir. Les cimes des hautes montagnes frémissent, et la forêt pleine d'ombre retentit aux cris affreux des bêtes des bois ; la terre tremble, ainsi que la mer poissonneuse. La déesse au cœur vaillant se lance de tous côtés, et sème la mort parmi la race des bêtes sauvages.³⁸

La littérature épique la décrit principalement en chasseresse. Elle donne la course aux cerfs dans les sombres forêts usant de son arc. Elle est la déesse des chasseurs, devenant pour eux un exemple dans l'art de tirer à l'arc. Ainsi dans l'*Iliade*, nous trouvons un des héros troyens, Scamandrios, « habile à la chasse », « qu'Artémis elle-même a instruit à frapper les multiples gibiers que la forêt nourrit sur les montagnes.³⁹ » En tant que maîtresse de la chasse elle éduque, ou du moins, patronne, les chasseurs qui pénètrent les sombres forêts. De nombreuses épithètes renforcent l'aspect d'Artémis chasseresse, « à l'arc d'or », « la

³⁶ BURKERT, W., *Greek Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 150.

³⁷ HUMBERT, J., Notice, *Hymne à Artémis*, p. 185.

³⁸ *Hymne à Artémis* (II), 1-9.

³⁹ *Iliade*, V, 51-53.

Bruyante », Ἄρτεμιδος χρυσηλακάτου κελαδεινῆς⁴⁰, du fait du bruit de ses chasses. Avec Artémis la forêt se remplit de proies, « la race des bêtes sauvages ». Il semble qu'Artémis chasse du gibier, cerf et biches, et non pas des animaux féroces tels des lions ou des sangliers à qui elle est plutôt associée.

C'est une « lionne » et elle peut, si la colère la prend, susciter « un sanglier solitaire, sauvage, aux blanches défenses », comme le montre, dans l'*Iliade* le passage concernant la chasse de Calydon⁴¹ : pour n'avoir pas été honorée par les humains à l'égal des autres dieux, elle envoie une bête sauvage, monstrueuse, tout droit sortie du plus profond de la forêt, dans le verger d'Oenée. Par Artémis la sauvagerie peut envahir un verger jusque là bien cultivé et symbole du travail des hommes où les arbres, chargés de fleurs, promettent des fruits et une abondante récolte. Ce passage rappelle que la sauvagerie contenue en forêt peut toujours réapparaître, et s'opposer à la culture, en l'affrontant. Le seul moyen alors de renverser la tendance, pour empêcher la forêt d'avancer, est une lutte à mort.

Un autre point, qui n'apparaît pas directement dans nos sources, est significatif du rôle de la déesse. Rien n'est dit en effet de son rapport avec les petits des animaux qu'elle chasse, alors que la littérature classique insiste sur ce point en faisant d'Artémis une divinité protectrice des animaux, surtout de ceux qui lui sont emblématiques : les biches et les cerfs. Mais en final cet aspect de la déesse est implicitement lié à son rôle dans la chasse et au tabou évoqué par Burkert : pour que l'on puisse chasser, il faut des animaux, donc si on les décime, il n'y a plus de chasse ! Ainsi Artémis a un double rapport avec les animaux, elle est d'abord chasserresse, ce que montrent nos sources, mais aussi protectrice des animaux, notamment des petits. Parce que la chasse est une activité humaine, sous l'auspice de la culture, se pratiquant dans des lieux sauvages, elle ne saurait être elle-même sauvage. Dans la chasse, c'est l'espace et le gibier qui sont sauvages et non pas la pratique. La chasse vaut comme exploit lorsque la bête se bat et veut sauver sa peau, non pas si l'on tue d'innocents petits. C'est en fonction de ce principe de la chasse qu'Artémis est à la fois chasserresse et protectrice des animaux. Enfin si Artémis protège autant les chasseurs que les animaux chassés, c'est parce qu'en terme de chasse le seuil qui sépare le chasseur de sa proie, surtout si celle-ci est féroce, peut très vite être franchi. Le statut du chasseur est précaire et il peut très bien se retrouver chassé.

⁴⁰ *Iliade*, XVI, 184.

⁴¹ *Iliade*, IX, 533 et ss.

Un autre aspect la rattache aux espaces sauvages. Artémis est une déesse de la nature, elle est dans la nature, ce qui implique qu'elle est autant une déesse du monde des animaux que du règne végétal. Le fait qu'Artémis soit entourée de Nymphes contribue à cette image. Les divinités mineures que sont ses suivantes appartiennent totalement à la nature, elles la hantent, y chantant et y dansant, pour la rendre encore plus exubérante. Cette nature miroir d'Artémis n'est pas celle de la Grande Mère qui enfante toute vie, la nourrit et pour finir la reprend dans son sein. La nature artémisienne est virginale, c'est : « la libre nature, avec sa splendeur et sa sauvagerie, sa pureté innocente et son inquiétante étrangeté ; cette nature toute maternelle et tendrement soucieuse, mais à la façon d'une vierge authentique, et, comme elle, tout à la fois dédaigneuse, rude et cruelle.⁴² »

Ainsi la fonction de protection de la déesse ne se limite pas aux petits des animaux et touche toutes les « espèces » que l'on trouve dans cette nature, les humains et les végétaux. En fait cette protection, elle l'accorde avant tout parce qu'elle est une divinité *courotrophe*, elle préside au développement des êtres, mais aussi parce que ces êtres pour la pensée grecque sont à l'état sauvage. Ainsi pour le monde des hommes elle joue un rôle dans leur croissance, elle les amène à l'âge adulte, elle, l'éternelle adolescente, d'où finalement son lien ténu avec les cités, malgré son appartenance au monde sauvage. Il en est de même avec les animaux des bois, ainsi qu'avec les végétaux non cultivés, qui vont croître sous sa protection pour y rester, à l'inverse des hommes, car ils demeurent à jamais sauvages.

Artémis est la déesse du monde sauvage et de tout ce qui pour les Grecs rentre dans cette catégorie : les jeunes garçons et filles qui ne sont pas encore entrés dans le monde cultivé et demeurent des marginaux. Les animaux que l'on peut chasser à la différence de ceux que l'on élève et que l'on peut sacrifier. Les plantes et les arbres à l'état de nature qui s'opposent tant aux vergers qu'aux champs. La forêt est son domaine. Pour les Grecs la sauvagerie est extérieure à la culture et Artémis par ses fonctions et ses attributs ainsi que par l'espace qu'elle occupe est une déesse de l'extérieur. L'extérieur de la communauté humaine, et, si cette communauté humaine est représentée par l'homme adulte, guerrier portant la lance et père de famille, elle semble en opposition avec ce qui fait la civilisation. Elle est la chasseresse à l'arc, vierge, et entourée de nymphes, résidant dans les forêts au bout des champs cultivés.

⁴² OTTO, W., *op. cit.*, p. 99.

Artémis possède certains traits qui l'obligent à côtoyer la cité. Cependant, c'est parce que les dieux grecs sont créés par des hommes qui n'habitent pas, ou n'habitent plus les forêts, et du fait de la conception anthropocentrique de la religion grecque que la déesse se retrouve à exercer quelques fonctions « civilisatrices ». Chaque dieu, malgré tout, est civilisé, même ceux de la nature sauvage.

Mais, si l'on met de côté ce lieu minime, finalement, une image de la forêt se dégage. Avec Artémis la forêt demeure un espace vierge et sauvage, il n'y a pas de trait directement caractéristique de l'Âge d'or bien que la forêt soit ici primitive, qu'elle puisse fournir de la viande par la chasse, l'idée d'un Âge d'or semble incompatible avec Artémis. La déesse n'est pas liée à un âge d'abondance, à la différence d'autres dieux, notamment Dionysos, qui fait pousser toute végétation, le passage d'Artémis n'engendre pas de profusion végétale. La forêt et les arbres qui la concernent sont sauvages, non cultivés. Ils ne donnent pas de récolte miraculeuse.

Cette forêt n'est pas caractérisée par sa production mais plutôt par le refuge qu'elle fournit, en contenant la sauvagerie, elle la protège, l'héberge. Ce lieu apparaît comme l'origine du sauvage, la civilisation n'y a pas d'emprise, et seul le défrichage pourrait en venir à bout. Ceux qui la pénètrent risquent plus de s'ensauvager que de la civiliser. Pire encore, des émanations de cette sauvagerie peuvent, grâce aux pouvoirs de la déesse, attaquer la civilisation comme le sanglier à Calydon et mettre les cultures en danger. Cette forêt est le cœur de ce que pouvait représenter pour les Grecs la forêt dans toutes ses hostilités, car elle met à l'épreuve tout ce qui fait la vie civilisée.

2.3.2 Dionysos

Je chante le bruyant Dionysos aux cheveux ceints de lierre, le noble fils de Zeus et de la glorieuse Sémélé, celui que les Nymphes à la belle chevelure reçurent en leur giron des mains du Seigneur son père, puis nourrirent et élevèrent avec soin dans les grottes de Nysa. Il grandit dans un antre odorant, selon le désir de son père, mais en comptant parmi les Immortels. Quand les déesses eurent élevé celui qui devait être tant chanté, il ne cessa depuis lors de parcourir les vallons boisés, tout couronné de lierre et de laurier ; les Nymphes le suivaient, et il était à leur tête ; une rumeur possédait la forêt immense.⁴³

⁴³ *Hymne à Dionysos (II).*

Ce portrait du dieu errant dans les bois avec sa suite de Nymphes rappelle les images traditionnelles de la chasserresse Artémis et de son *thiasos*, cortège de Nymphes dansantes. Nous avons considéré Artémis comme la déesse de la forêt vierge et sauvage et, en final, c'est bien cela qu'elle est. Dans le cas de Dionysos il est plus difficile de lui attribuer une place unique face à la forêt, car il entretient avec elle une relation ambiguë, et cette ambiguïté semble, d'ailleurs, l'essence même du dieu comme elle l'est de la forêt. De manière générale, pour l'époque classique, d'un côté il est lié à une certaine abondance végétale, sans distinction entre végétation cultivée et celle non cultivée, et d'un autre côté, il est associé à la plus extrême sauvagerie, au sacrifice humain, au manger cru.

L'aspect « végétal » du dieu est cependant présent dans les *Hymnes*, il est le donateur de la vigne et un dieu de la végétation arborescente, le lierre et le laurier lui sont associés, il est le seigneur du feuillage, de l'arbre d'où son épithète de Dionysos *dendritès*⁴⁴. Enfin, c'est sur les montagnes boisées, après y avoir été élevé, que son culte est célébré par des danses extatiques.

Dans les *Hymnes* qui lui sont consacrés, le dieu est le dieu dans son adolescence : « avec les traits d'un jeune homme dans la première adolescence.⁴⁵ » Dieu du vin aussi, il en fait apparaître lorsqu'il est capturé par des pirates⁴⁶. Sur leur bateau il fait de nombreux prodiges et « la terreur s'empara de tous les marins.⁴⁷ » ; « Aussitôt un pampre se déploya de chaque côté, jusqu'en haut de la voile, dont on voyait pendre de nombreuses grappes ; puis un sombre lierre chargé de fleurs vint s'enrouler autour du mât ; des fruits charmants y poussaient, et les chevilles des rames avaient toutes des couronnes.⁴⁸ »

Comme dieu de la végétation, Dionysos redonne de la sève au bois mort, avec lui c'est toute une végétation exubérante qui renaît. La distinction entre plantes cultivées et plantes sauvages n'a pas grand sens ici. Avec Dionysos peu importe le statut de la plante, vigne ou lierre, car de toute façon elle aura une croissance prodigieuse, et même le bois mort peut pour un instant revenir à la vie. Cet aspect le place indéniablement dans l'Âge d'or, mais c'est sans

⁴⁴ *Dictionnaire Bailly*, sv « Dionysos », de *dendros*, arbre en grec.

⁴⁵ *Hymne à Dionysos* (I), 4.

⁴⁶ *Ibid.*, 35.

⁴⁷ *Hymne à Dionysos* (I), 37.

⁴⁸ *Ibid.*, 38-43.

prendre en compte l'autre aspect, plus terrible, du dieu qui concerne les humains et le délire qui peut les posséder.

Dionysos est associé aux métamorphoses, lui-même se change en lion⁴⁹, et la métamorphose peut être comprise comme un changement d'être, et, sous l'emprise du dieu, comme une possession. Ainsi ses suivantes, qui dans l'*Hymne* sont des Nymphes, mais le plus ordinairement des femmes d'âge mûr, les Ménades, sont hors d'elles. Un exemple nous est fourni dans l'*Hymne à Déméter*, où la déesse des cultures passe les bornes et se trouve emportée par sa joie. Elle y est comparée à une Ménade, lorsque sa fille Perséphone revient du royaume d'Hadès : « A cette vue, elle ne fit qu'un bond, comme une Ménade qui parcourt les bois d'une montagne ombreuse.⁵⁰ » Et en définitive l'*Hymne à Dionysos* qui se termine par la mention : « une rumeur possédait la forêt » contribue à évoquer l'image du délire dionysiaque que les textes les plus anciens passent sous silence.

Évoquer une forêt dionysiaque serait évoquer une forêt en folie, un lieu de débauche carnavalesque, qui permet le retournement des normes, ou leurs suppressions pures et simples, et finalement, une forêt bien différente de celle vierge et sauvage, authentique, d'Artémis.

À la différence d'Hermès qui assure les passages entre les contraires, dieu-guide, dieu-passeur⁵¹, Dionysos efface les frontières, assume et incarne les contraires et brouille les catégories, que cela soit les catégories de l'homme et de la bête ou, celles, de l'homme et de la femme⁵². Prise dans cette logique la forêt nous apparaît dans son ambiguïté première. D'abord elle est une forêt de l'Âge d'or : Dionysos a le pouvoir de contrôler la sève et, sans l'intermédiaire du travail, rend toute végétation luxuriante, voire surabondante. Mais, ensuite, cette forêt est sauvage. Des traits de sauvagerie demeurent, qui sont liés au caractère du dieu. En fait, si Dionysos brouille les oppositions, la forêt est dionysiaque, car elle est le lieu par excellence où les oppositions se brouillent, à la différence de la cité, où, à l'inverse, les

⁴⁹ *Ibid.*, 39.

⁵⁰ *Hymne à Déméter* (I), 385.

⁵¹ KHAN, L., *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, François Maspero, 1978.

⁵² VERNANT, J.-P., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Édition du Seuil, 1990. L'auteur écrit aux pages 99-100, à propos de Dionysos : « Dès qu'il apparaît, les catégories tranchées, les oppositions nettes, qui donnent au monde cohérence et rationalité, s'estompent, fusionnent et passent des unes aux autres : le masculin et le féminin [...] le jeune et le vieux, le sauvage et le civilisé [...] Davantage : il abolit la distance qui sépare les dieux des hommes, les hommes des bêtes ».

oppositions doivent être claires et cohérentes pour ceux qui les vivent, que cela soit entre jeunes et vieux, hommes et femmes, hommes libres et esclaves. Dionysos unit les contraires comme le fait la forêt, ce lieu paradoxal.

2.4 Les dieux liés à la forêt, « passant dans la forêt »

Deuxièmement, nous verrons les dieux qui par certains aspects sont liés à la forêt, soit qu'ils y passent, comme Hermès, soit que leurs « pouvoirs » s'étendent sur toutes les régions sans distinction, comme Aphrodite, soit qu'ils patronnent certaines activités forestières, comme Athéna.

2.4.1 Hermès

« Dès son premier jour, il se montra coureur agile, astucieux larron et merveilleusement inventif.⁵³ » Walter Burkert, pour sa part, considère qu'Hermès combine deux motifs. Il tiendrait le rôle de messenger des dieux et serait une figure mythique du « trickster » civilisateur⁵⁴. Ce sont ces deux aspects d'Hermès que nous mettrons à profit pour envisager la relation du dieu avec les étendues boisées à partir de nos sources.

Par son origine, Hermès est un dieu pastoral. Sa mère est Maïa, une Nymphé du mont Cyllène en Arcadie, cette région montagneuse et sauvage du centre du Péloponnèse. Lui-même est dit : « Hermès du Cyllène », « roi du Cyllène et de l'Arcadie abondante en moutons.⁵⁵ » Il est, aussi, le père de Pan, le dieu des bergers dont l'activité oblige à se tenir au-delà des champs, à la lisière et parfois dans les bois. Ce côté pastoral du dieu le positionne dans un entre-deux. Il a un pied dans le monde inculte, peu fréquenté, et un autre dans celui civilisé, habité et travaillé des champs et des villes. Toutefois, Hermès, malgré ses nombreux traits, et les lieux dans lesquels il évolue, n'est pas une divinité de la nature, mais le dieu des communications qui se tient aux limites des différents espaces tout en pouvant les traverser pour délivrer les messages des Olympiens, et surtout ceux de Zeus. Dans ce cas, il devient le dieu des communications entre opposés, entre les espaces des hommes et des dieux, des morts et des vivants, mais aussi entre le monde cultivé et celui sauvage. Dans l'*Hymne* qui lui

⁵³ *Dictionnaire Bailly*, sv « Hermès ».

⁵⁴ BURKERT, W., *Greek religion*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 156.

⁵⁵ *Hymne à Hermès* (II), 1-2.

est consacré, Hermès apparaît comme le héraut des dieux : « Ce nouveau-né, qui a toute l'allure d'un héraut.⁵⁶ » Pour délivrer la volonté divine il doit donc traverser les différents espaces qui constituent le cosmos.

Comme exemple de la communication entre les hommes et les dieux et le rôle qu'y tient Hermès, nous pouvons rappeler le crime d'Égisthe. Dans l'*Odyssée*, Zeus fait mention de ce crime et des actions d'Hermès. Brièvement, Égisthe tua Agamemnon, lors de son retour de Troie et épousa la femme de celui-ci, provoquant la vengeance du fils, d'Oreste, qui tua le meurtrier et sa mère, en retour. Pour éviter ce drame Hermès fut envoyé à Égisthe afin de le détourner de ce crime, « Hermès bon conseiller, parla suivant nos ordres⁵⁷ », dit Zeus, mais il ne fut pas entendu.

Hermès non seulement parcourt l'espace humanisé, la surface terrestre, mais aussi il se déplace dans l'Au-delà. Il accompagne les morts comme en témoigne son voyage dans l'Hadès que nous présente l'*Hymne à Déméter*, lorsqu'il va chercher Perséphone, « captive » d'Hadès : « il devait exhorter Hadès par de douces paroles et, du fond des brumes obscures, ramener la sainte Perséphone vers la lumière et parmi les Dieux, afin que sa mère, à la voir à ses yeux, déposât son courroux.⁵⁸ » L'*Hymne à Hermès* le mentionne comme étant « Le seul messager accrédité auprès d'Hadès.⁵⁹ » Ainsi, aucun chemin n'est interdit à celui qui connaît les mystérieuses routes infernales par lesquelles il a mené Héraclès contre Cerbère⁶⁰, ou encore les Prétendants de Pénélope⁶¹.

Celui qui peut voyager entre le ciel et le sous-sol infernal, peut aussi voyager entre le monde normal des hommes et celui quasi-divin de la nymphe Calypso⁶², pour lui communiquer les intentions de Zeus à l'égard d'Ulysse. Au contraire, il peut se rendre dans un espace sauvage et dangereux, en plein cœur de la forêt, habité par la magicienne Circé⁶³. Il y aidera Ulysse grâce à une drogue, à échapper aux pouvoirs maléfiques de la magicienne

⁵⁶ *Hymne à Hermès* (I), 330.

⁵⁷ *Odyssée*, I, 35-42.

⁵⁸ *Hymne à Déméter*, 335-339.

⁵⁹ *Hymne à Hermès* (I), 572.

⁶⁰ *Odyssée*, XI, 626.

⁶¹ *Odyssée*, XXIV, 1-204.

⁶² *Odyssée*, V, 29.

⁶³ *Odyssée*, X.

que l'on peut comparer à une sorcière de contes de fées. Hermès, du fait de ses errances, connaît la botanique et se sert de ses connaissances pour mener à bien ses missions.

Dieu à la croisée des chemins, c'est aussi le dieu des échanges et du commerce. Hermès, à la différence d'Artémis ou de Déméter, ces déesses attachées l'une aux espaces sauvages et l'autre à ceux cultivés, n'a pas d'espace attitré. Il se déplace à travers tous les lieux existants sans s'attacher à l'un d'eux en particulier.

Deux aspects du dieu confirment les propos de Walter Brukert, concernant son rôle de « trickster ». D'abord dans l'*Hymne homérique* qui lui est dédié, il est appelé : « le Brigand, le Ravisseur de bœufs, l'Introduceur des songes, le Guetteur nocturne, le Rôdeur de portes.⁶⁴ » Il joue des tours, notamment, pour les plus connus, à Apollon, à qui il vole des vaches. Mais en même temps qu'il se comporte comme un brigand il invente des objets et des techniques qui le font passer pour un dieu civilisateur. En effet il se fabrique une lyre à l'aide de la carapace d'une tortue. Il se construit des sortes de raquettes pour confondre ceux qui tenteraient de retracer son itinéraire en zones incultes. En fait, il se sert de la nature brute pour se confectionner des objets symboliques et représentatifs de ses fonctions. Mais plus encore, Hermès invente le feu, le feu culinaire, à la différence de celui céleste de Zeus ou encore celui technique d'Héphaïstos. C'est simplement en frottant deux morceaux de bois qu'il y parvient :

Il rassemblait beaucoup de bois et cherchait l'art du feu. Il prit une belle branche de laurier et, la tenant bien en main, il la fit pivoter sur du bois de faux grenadier ; un souffle chaud s'en exhalait. C'est Hermès qui, le premier, fit jaillir le feu et révéla les moyens d'en faire.⁶⁵

L'aspect civilisateur du roublard est indéniable, mais ne suffit pas à en faire un dieu de la culture qui s'opposerait à la nature, car, par certains côtés, c'est aussi un rôdeur, et il sait utiliser ce que lui offre la nature pour son propre bénéfice, se servant de techniques innées. Il fait du feu et se fabrique des objets à partir de bois. Ainsi, il n'est pas un dieu non forestier. Hermès évolue dans tous les lieux. Il est au-dessus de la division commune entre civilisé et sauvage, son rôle étant de faire communiquer ces espaces. Les forêts et les autres lieux boisés il y passe, mais ne s'y arrête que si sa mission le lui oblige. Et, bien que son passage puisse ouvrir des contrées sauvages, elles n'en demeurent pas moins sauvages après sa traversée car,

⁶⁴ *Hymne à Hermès* (I), 14-15.

⁶⁵ *Hymne à Hermès* (I), 107-112.

à la différence d'Apollon, il n'est pas un dieu fondateur, il ne fait que passer, comme l'écrit Laurence Khan : « Si Hermès ouvre une contrée sauvage, la traverse, y trace son chemin, cette contrée n'en demeure pas moins sauvage, se refermant derrière son passage.⁶⁶ »

2.4.2 Athéna

Athéna continue l'ancienne déesse du palais de l'époque mycénienne. Elle est liée à la *polis*. Mais elle est aussi une déesse armée. Cette déesse guerrière, à la différence d'Arès, dieu du carnage, s'attache aux combats codifiés, à la guerre technique plus qu'à la guerre sauvage. Elle peut aussi, par certains côtés, être une déesse de la fertilité et l'arbre qui lui est associé est l'olivier, celui, cultivé, qui donne des fruits. Mais si de nombreuses images, parfois contradictoires, d'Athéna demeurent, ce qui peut la définir le mieux, et retiendra notre attention, c'est, en définitive, sa généalogie. Son père, Zeus, de la tête duquel elle est sortie, est le roi des dieux, protecteur de l'ordre civilisé. Et sa mère Mètis est l'incarnation de l'intelligence rusée qui permet la technique⁶⁷. La déesse guerrière est donc liée d'un côté à la civilisation et de l'autre aux techniques de toutes sortes.

Athéna n'a donc pas de liens directs avec les forêts. Ces espaces boisés, elle ne les parcourt pas, restant près des habitations. Mais elle a de nombreux liens avec ce que la forêt fournit, le bois, par l'intermédiaire de son travail. La déesse préside en effet aux nombreuses activités techniques que les hommes effectuent. Du travail de la laine à la poterie en passant par celui du bois qui retient notre attention. Les artisans, les charpentiers et les bûcherons bénéficient de sa protection et de son aide. Ainsi dans l'*Illiade Tekton*, le charpentier, fils d'*Harmon*, l'ajusteur, sait faire des chefs-d'œuvre de toutes sortes « parce qu'Athéna le chérissait particulièrement.⁶⁸ »

Elle intervient à tous les stades du travail du bois car sa compétence s'étend aux différentes phases de ce travail qui exigent toutes une égale *mètis*. Pour l'abattage, dans

⁶⁶ KHAN, L., *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, François Maspero, 1978, p. 46.

⁶⁷ « La capacité intelligente que désigne mètis s'exerce sur des plans très divers, mais où toujours l'accent est mis sur l'efficacité pratique, la recherche du succès dans un domaine de l'action : multiples savoir-faire utiles à la vie, maîtrise de l'artisan dans son métier, tours magiques, usage des philtres et des herbes, ruses de guerre, tromperies, feintes, débrouillardises en tous genres. », dans DETIENNE, M, et VERNANT, J.-P., *Les ruses de l'intelligence, la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 17.

⁶⁸ *Illiade*, V, 60.

l'Iliade, « C'est par la *métis*, plus que par la force, que vaut le bûcheron.⁶⁹ » Au niveau de l'assemblage, nous avons l'exemple du cheval de Troie dans *l'Odyssée* : « chante l'arrangement du cheval de bois, qu'Épeios construisit avec l'aide d'Athéné.⁷⁰ »

La déesse intervient aussi dans de nombreux domaines nécessitant le travail du bois : construction de chars, de bateaux, en plus de la décoration et des ornements. En effet Athéna a appris la construction des chars aux charpentiers comme nous le dit *l'Hymne à Aphrodite* : « La première, elle apprit aux artisans qui vivent sur la terre à faire des chars somptueux et des chariots ornés de bronze.⁷¹ » Dans *l'Iliade* les conseils d'Athéna permettent à un habile ouvrier de dresser au cordeau le mât d'un navire⁷². Et le meilleur exemple demeure Ulysse, un des protégés d'Athéna qui excelle aussi bien dans la fabrication de navires que dans celle du mobilier, il est à la fois maçon, menuisier et charpentier.

La forêt qui se profile avec Athéna garde, certes, son côté inculte et sauvage car la déesse est une divinité poliaide et se définit par son opposition aux lieux de marge, mais surtout c'est son aspect de réserve de matières premières qui est mis de l'avant. Et à travers celui-ci l'artisanat et les objets de bois bien travaillés qu'il permet. Même si la Grèce ancienne préfère l'agriculteur à l'artisan, celui-ci possède néanmoins une certaine valeur lorsqu'il est maître de son art sous les auspices d'Athéna.

2.4.3 Aphrodite

À la différence d'autres dieux, Aphrodite n'est pas susceptible d'être rattachée à un espace particulier. Pourtant à travers *l'Hymne homérique* qui lui est dédiée nous pouvons appréhender la déesse dans son rapport à la forêt et à la vie sauvage⁷³.

La déesse de l'instinct amoureux exerce sa puissance universelle sur les trois portions du monde, terre, ciel et mer, et le début de *l'Hymne* nous le rappelle :

Muse, dis-moi les travaux d'Aphrodite d'or, de Cypris qui éveilla le doux désir au cœur des Dieux et plia sous sa loi les races des hommes mortels, les oiseaux de Zeus, toutes les

⁶⁹ *Iliade*, XXIII, 322.

⁷⁰ *Odyssée*, VIII, 493-494.

⁷¹ *Hymne à Aphrodite* (I), 13-14.

⁷² *Iliade*, XV, 410-412.

⁷³ ORY, T., « L'animal et le végétal dans *l'Hymne Homérique à Aphrodite* », *Les Études Classiques*, 1984, No.52, p. 251-254.

bêtes que la terre nourrit en grand nombre aussi bien que la mer : tous pensent aux travaux de Cythérée Couronnée.⁷⁴

Cependant dans l'*Hymne* deux univers se côtoient, celui de la vie sauvage et celui de la civilisation, chacun avec sa végétation et ses animaux. D'un côté la montagne et ses forêts, ses vallons obscurs, habités par des bêtes fauves, Artémis y chasse, mais c'est aussi le domaine d'Aphrodite représentée elle aussi en Πότνια θηρῶν. De l'autre, les pâturages où campent les bergers, les troupeaux de bœufs et de moutons, les champs cultivés.

L'itinéraire d'Aphrodite est sur ce point éloquent. Elle part de son temple où elle est déesse pour arriver sur l'Ida de Troade, dans la nature sauvage, peuplée de lions, de loups, d'ours et de panthères à qui elle insuffle le désir et qui vont « s'accoupler dans l'ombre des vallons.⁷⁵ » L'auteur appelle l'Ida « la montagne Mère des fauves⁷⁶ » renforçant le caractère sauvage du lieu. De cet endroit Aphrodite passe aux pâturages, lieu intermédiaire, où se trouve Anchise. Ainsi la déesse passe d'un espace divin à celui des pâturages, en ayant auparavant parcouru un espace des plus sauvages. Mais la déesse qui cache son identité à Anchise lui raconte qu'elle est une jeune fille de la ville, qu'Hermès a enlevée. Elle lui dit :

Il m'a entraînée à travers bien des champs cultivés par les hommes mortels, à travers bien des terres, ni loties ni bâties, que hantent les bêtes carnassières, au fond des vallons pleins d'ombre.⁷⁷

Elle serait partie de la ville pour se retrouver dans un univers sauvage où Anchise le berger, homme de la « culture » car éleveur, vit dans un campement. Mais ce qui a amené la déesse en ce lieu, ce n'est pas Hermès mais le désir amoureux.

Cet *Hymne* nous apprend deux choses sur les représentations de la forêt. D'abord qu'un homme qui vit pour un temps une vie sauvage peut rencontrer dans la forêt ou à sa lisière une déesse. La forêt permet la rencontre de tout le vivant. Ensuite que la forêt est un lieu de transgression sexuelle. L'union d'Anchise et d'Aphrodite fait partie de l'exaltation amoureuse qui règne dans la nature, mais dans leur cas un interdit est franchi car l'union d'un mortel et d'une déesse n'est pas toujours tolérée, mais lorsque cela se produit, c'est loin des villes, en des lieux peu fréquentés, à l'écart du monde civilisé.

⁷⁴ *Hymne à Aphrodite* (I), 1-5.

⁷⁵ *Ibid.*, *Hymne à Aphrodite* (I), 74.

⁷⁶ *Ibid.*, 68.

⁷⁷ *Ibid.*, 124-127.

2.5 Les dieux « défricheurs » de la forêt

Enfin nous nous pencherons sur les dieux que l'on pourrait qualifier ici de non forestiers. Les dieux associés, par principe, aux espaces opposés à ce que représente la forêt en tant qu'espace vierge, tout autant monde sauvage que monde de l'Âge d'or : Déméter et Zeus, mais aussi le dieu défricheur : Apollon.

2.5.1 Zeus

Comme les autres divinités, le roi des dieux, a une histoire et différents attributs. Zeus semble continuer, par de nombreux points, le jeune dieu de la période minoenne, fils et amant de la grande déesse de la Terre. Mais de nombreux traits indo-européens le font passer pour le dieu du ciel lumineux ou orageux, le dieu père, protecteur de la maison et de la famille⁷⁸. Dans cette optique, le dieu de l'ordre social s'oppose au désordre de la forêt.

Dieu des phénomènes atmosphériques qui sont aussi des présages pour la pensée grecque, comme le tonnerre, les éclairs, les trombes d'eau ou l'accumulation de nuages. Il est le dieu du ciel qui contrôle la foudre et la lance sur les forêts, comme nous le dit l'*Illiade* : « Quand, frappé par Zeus le père, tombe un chêne déraciné, avec une terrible odeur de soufre, sa chute ôte toute audace à qui la voit de près : redoutable est la foudre du grand Zeus.⁷⁹ » Il semble être la cause des incendies de forêt. Ainsi la forêt, qui par sa frondaison cache le ciel, est ouverte par le feu de Zeus. Il est donc responsable des incendies de forêts qui en pays méditerranéen sont un fléau, pour le vivant, mais dont les flammes apprivoisées par l'homme furent d'un grand secours et un point capital du développement culturel humain pour les Grecs, comme le mythe de Prométhée le fait valoir.

Comme d'autres dieux, Zeus a un arbre associé, le chêne, dont l'assimilation au pouvoir royal sera durable en Occident. Des raisons naturelles, d'après Jacques Brosse, expliquent l'assimilation du chêne à Zeus, ainsi qu'à Jupiter, et à la longévité de son culte:

Avec l'âge, ce chêne acquiert un port d'une majesté incomparable. C'est seulement vers soixante ou même quatre-vingts ans qu'il fructifie et sa longévité est à proportion. Il vit au moins quatre ou cinq cents ans, et vivrait bien davantage, s'il n'était abattu par l'homme

⁷⁸ SÉCHAN, L., LÉVÊQUE, P., *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, A. Colin, 1990, p. 80.

⁷⁹ *Illiade*, XIV, 420.

qui veut exploiter son bois au moment où il peut en tirer le meilleur profit. Sinon, il atteint le millénaire ou même le dépasse.⁸⁰

Le plus majestueux des arbres pour le plus majestueux des dieux! Dans l'*Illiade*, près de la porte Scée à Troie, il y a un chêne qui appartient à Zeus : « Sarpédon égal aux dieux cependant est déposé par ses divins compagnons aux pieds du chêne magnifique de Zeus qui porte l'égide.⁸¹ » Ce lien d'un dieu avec un arbre n'est pas unique, mais dans le cas de Zeus, il est important pour notre propos car il nous renvoie à l'Oracle de Dodone où Zeus prophétise. Ainsi, le chêne n'est pas juste un symbole du pouvoir, il en est aussi l'instrument divinatoire.

Zeus est aussi un dieu des richesses terrestres. Il est le dieu du temps qu'il fait et se trouve donc en liaison avec la productivité du sol et les travaux agricoles. Hésiode dit d'invoquer Zeus ainsi que Déméter quand on se met à la charrue :

Priez Zeus infernal et la pure Déméter de rendre lourd en sa maturité le blé sacré de Déméter, au moment même où, commençant le labourage et tenant en main la poignée qui termine le mancheron, vous toucherez le dos des bœufs qui tirent sur la clef du joug.⁸²

Zeus est donc lié au travail agricole et s'écarte de tout Âge d'or. Bien que le dieu soit proche, par de nombreux côtés, de la nature et de la végétation, il demeure avant tout le roi des dieux, le vainqueur des forces chthoniennes, et finalement le gardien de l'ordre social et moral olympien. Au regard de la forêt, Zeus est un dieu protecteur de l'ordre civilisé.

C'est sous son règne que s'effectue la mise en ordre finale du monde où évoluent les dieux, les hommes et les animaux, notamment par l'instauration du sacrifice. L'univers olympien est régi par des lois, desquelles découlent des pratiques qui déterminent la place de l'homme dans le monde, par des gestes symboliques.

Le mythe de Prométhée nous rappelle qu'avant, les hommes n'avaient que le feu envoyé par Zeus sur les frênes. Mais à la suite de la ruse du Titan lors du premier sacrifice, Zeus réagit : « Ainsi, irrité, Zeus aux conseils éternels; et, dès lors, de cette ruse gardant toujours le souvenir, il se refusait à diriger sur les frênes l'élan du feu infatigable.⁸³ » Prométhée vola le feu pour les hommes, mais pour punition l'humanité reçut Pandora. De ce mythe où Zeus

⁸⁰ BROSSE, J., *La mythologie des arbres*, Paris, Payot, 1993. p. 88.

⁸¹ *Illiade*, V, 691.

⁸² *Les Travaux et les Jours*, 465.

⁸³ *Théogonie*, 561-563.

joue un des rôles les plus importants, découle la mise en place d'un nouvel ordre. Cet épisode fut le moment de la mise en place du rite sacrificiel ainsi que celui du mariage et de la nécessité, désormais, pour les hommes de travailler. Dans ce cadre il n'y a pas de place pour la forêt, c'est au contraire la mise en place des actes qui fondent la vie en cité et repoussent les marges du côté du sauvage.

Dans cette nouvelle organisation Zeus devient un dieu protecteur de l'*oikos*. Il est le conservateur des réserves de la famille, le protecteur du foyer et de la demeure. Plus généralement il protège l'ordre moral et social, et en sa qualité de Zeus Pater il exprime une autorité patriarcale garante de la famille et du mariage. Il protège, aussi, la dignité royale qui est la sienne. C'est de lui que vient le sceptre, morceau de bois sauvage rendu civilisé par l'action du bronze, dans un processus irréversible, puisque le bois ne reverdira plus, comme le montre cet extrait où Achille mécontent parle à Agamemnon :

Mais je le dis, j'en fais le grand serment ; oui, par ce sceptre : ni feuilles ni rameaux n'y pousseront plus, puisqu'il a laissé sa souche dans la montagne; il ne reverdira plus, car le bronze lui enleva feuilles et écorce ; maintenant, en revanche, les fils d'Achéens le portent à la main, comme juges, et ceux qui maintiennent les lois au nom de Zeus. Par ce sceptre, le serment prêté sera grand : oui, le regret d'Achille viendra aux fils d'Achéens, à tous ; tu ne pourras, si affligé que tu sois, leur être utile, quand, en foule, sous les coups d'Hector meurtrier, ils tomberont morts.⁸⁴

Ainsi Zeus protège les serments et s'élève contre les « sentences torses ». Il défend la justice et inspire les bonnes lois. Bien qu'il soit concurrencé par d'autres dieux : Apollon et la mantique, Athéna et la vie politique, Déméter et l'agriculture, Zeus est le plus fort et le plus puissant. Il est sorti vainqueur face à Cronos et à la violence de ses ennemis. Il s'est établi, lui et les Olympiens, en face de l'*hubris* que les lois rejettent dans le passé. À l'Âge d'or, le règne de Zeus substitue l'ordre olympien où les hommes ont une place précise à occuper dans le monde, bien loin des forêts.

2.5.2 Déméter

Par certains côtés Déméter peut être associée aux anciennes divinités féminines qui permettent le cycle des saisons, la poussée des végétaux. C'est une déesse de la fertilité. Mais à y regarder de plus près, elle semble, cependant, se démarquer par rapport aux antiques

⁸⁴ *Illiade*, I, 230.

déeses de la terre, en général, et à Gaia, en particulier. En effet, la force de Gaia fait jaillir de terre toutes les espèces végétales confondues, il n'y a pas, alors, de distinctions entre espèces cultivables et espèces sauvages. Toute la végétation est intégrée dans un grand cycle naturel.

Avec Déméter, la végétation est compartimentée. Une distinction est opérée entre culture et nature, et ce sont les champs cultivés et les céréales uniquement, le territoire autour des habitations, qui bénéficient des bienfaits de la déesse. La forêt, bien qu'elle soit exploitable, est en dehors des compétences de Déméter, et même l'arboriculture, qui reste dans la pensée grecque proche de l'économie de cueillette, et bien qu'elle nécessite un minimum de travail, n'appartient pas au monde de la déesse des céréales, comme l'explique Vernant :

L'arboriculture prolonge l'économie de cueillette : ses produits apparaissent comme des dons de la nature, des bénédictions qu'on rapporte à des divinités dispensatrices de richesse - les Grecs disent *πολυγηθεῖς* - qui dispensent abondance de joie : les Horai, les Charites, les Oïnotropes. Leur fonction est de faire croître les rameaux et s'épanouir les fruits suivant un rythme des saisons auquel l'homme participe moins par son labeur que par le retour périodique de fêtes et de festins qui réalisent la communion avec les dieux.⁸⁵

L'image d'une générosité spontanée de la terre, incarnée par les divinités de la végétation, se trouve rejetée dans le passé mythique de l'Âge d'or. La végétation que fait croître Déméter est donc bien particulière, c'est celle cultivée que le travail humain domestique par le labour et l'ensemencement. Toute l'idéologie hésiodique du travail s'exprime ici puisque les dons de la terre doivent être gagnés par le travail.

Il ne suffit pas, pourtant, pour les hommes de travailler la terre pour avoir une récolte, il faut encore que la déesse daigne leur accorder ses bienfaits. Nous avons un exemple dans l'*Hymne à Déméter* où la déesse, mécontente vis-à-vis des dieux, punit les hommes pendant une année en leur refusant une récolte :

Ce fut une année affreuse entre toutes qu'elle donna aux hommes qui vivent sur le sol nourricier, une année vraiment cruelle : la terre ne faisait pas lever le grain ; car Déméter Couronnée l'y tenait caché. Bien des fois, les bœufs traînèrent en vain dans les labours le soc courbe des charrues ; bien des fois l'orge pale tomba sans effet sur la terre. Elle aurait sans doute anéanti dans une triste famine la race tout entière des hommes qui ont un langage, et frustré les habitants de l'Olympe de l'hommage glorieux des offrandes et des sacrifices, si Zeus n'y avait songé, et réfléchi dans son esprit.⁸⁶

⁸⁵ VERNANT, J.-P., « Travail et nature dans la Grèce ancienne », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1996, p. 276.

⁸⁶ *Hymne à Déméter* (I), 304-314.

Dans ce passage, Déméter brise le cycle dans lequel le grain semé doit donner vie aux épis futurs, qui permettent aux hommes de manger, mais aussi d'honorer les dieux. Déméter régente les nourritures céréalières dont l'importance pour les Grecs est plus que vitale, puisque blé et orge sont la base de l'alimentation, mais sont aussi indispensables aux bonnes relations entre hommes et dieux. La culture des céréales par ces deux aspects possède en Grèce ancienne un caractère anthropologique. L'homme, agriculteur, mange des céréales et sacrifie aux dieux suivant un rituel qui implique ces mêmes céréales. Pour prendre un exemple, il suffit de se référer à l'*Odyssée*. Comme nous le dit Pierre Vidal-Naquet, Ulysse tout au long de son périple, lorsqu'il accoste quelque part « recherche des champs cultivés, marque du travail humain.⁸⁷ » Ainsi les Grecs définissent-ils l'homme comme un mangeur des fruits de Déméter. Ceci implique que ces hommes soient des agriculteurs, gage de civilisation, ayant pour conséquences : la pratique des sacrifices, l'élevage des bœufs pour labourer les champs, un régime alimentaire respectant la norme que pratiquent les Grecs, et le plus haut degré de civilisation qui passe par la sédentarité.

Avec Déméter il y a une distinction dans les produits alimentaires qui renvoie à une distinction dans le statut des hommes. L'invention mythique des céréales marque la fin d'un état sauvage où les hommes vivaient comme des bêtes, se nourrissant d'herbes et de fruits cueillis dans les bois. La déesse, malgré ses prérogatives sur la nature, est entièrement du côté de la culture et abandonne l'espace forestier, lui aussi, d'une certaine façon, nourricier et productif, à d'autres dieux.

L'opposition de Déméter à la forêt est donc flagrante dès lors que son « titre » est énoncé. Déméter est la déesse de la terre labourée et du blé. À l'inverse d'Artémis, déesse de la forêt et de la nature sauvage, Déméter est celle des cultures et des champs cultivés. Le rapprochement de ces deux divinités dans le cadre d'une analyse sur la forêt permet de rendre compte de cette opposition fondamentale entre nature et culture, pour l'anthropologie de la Grèce ancienne. C'est toute la distinction grecque entre ce qui appartient au sauvage et ce qui appartient au civilisé qui s'offre à nous. La condition de l'homme est inséparable des bienfaits de Déméter et s'oppose à ce que pourrait être une vie forestière.

⁸⁷ VIDAL-NAQUET, P., « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée* », dans *Annales ESC*, No.5, 1970, p. 1278-1297.

2.5.3 Apollon

Ce dieu considéré comme le plus grec de tous les dieux ne semble pas, a priori, avoir de liens avec la forêt. Ses attributs et ses fonctions le placent bien loin des bois et des zones de marges. Ce sont bien plus les cités qui l'attirent. Ce dieu archer, tout comme sa sœur Artémis, est à certains égards lui aussi chasseur, mais sa chasse il la mène avant tout contre les animaux sauvages, pour préserver l'ordre civilisé. Il est aussi aède, maître des oracles et médecin. Rien qui le prédispose à devenir un dieu forestier. Mais certains de ses traits lui permettent de se confronter à la forêt sauvage. En effet Apollon est un dieu purificateur, et dans notre cas, on peut l'entendre comme dieu civilisateur. Il apporte de l'ordre et de l'harmonie à la forêt sauvage, comme ceux que nécessitent la musique et la poésie⁸⁸.

C'est principalement à partir de l' *Hymne homérique* qui lui est consacré que l'on peut interroger Apollon sur son rapport à la Forêt. L'hymne qui raconte la naissance du dieu à Délos puis sa recherche d'un lieu où fonder son temple qui deviendra un Oracle, voit Apollon se promener dans une bonne partie de l'Hellade, et traverser des forêts jusque-là restées vierges. Durant ce voyage, avant de trouver un emplacement convenable pour se faire construire « un temple dans un bois sacré d'arbres touffus⁸⁹ », Apollon gravit « une sainte montagne verdoyante⁹⁰ », puis finit par se retrouver sur le futur site de Thèbes recouvert de forêt. Finalement c'est à Telpouse qu'Apollon songe à bâtir son oracle : « Ensuite tu as foulé le sol de Telpouse : ce lieu tranquille te plut pour y bâtir un temple dans un bois sacré d'arbres touffus.⁹¹ » Mais la nymphe du lieu attire son attention sur les nuisances du site qui semble déjà parcouru par les hommes et leurs chevaux. Elle lui conseille un autre emplacement, Crisa, au pied du Parnasse. Apollon s'y rend et apprécie le lieu, il va y fonder son temple. Mais pour cela Apollon se fait chasseur à la façon d'un civilisateur, il débarrasse les lieux d'un monstre : « dragon femelle- la bête énorme et géante, le monstre sauvage qui, sur la terre, faisait tant de mal aux hommes, tant de mal aussi à leurs moutons aux pattes fines : c'était un sanglant fléau.⁹² » Il le tue dans la forêt vierge et sauvage.

⁸⁸ DÉTIENNE, M., « Apollon Archégète. Un modèle politique de la territorialisation », dans *Tracés de fondations*, (sous la dir. Détiennne, M.), Louvain-Paris, Peeters, 1990, p. 301-311.

⁸⁹ *Hymne à Apollon* (I), 222.

⁹⁰ *Ibid.*, 223.

⁹¹ *Ibid.*, 245.

⁹² *Ibid.*, 302-304.

Apollon comprend alors la ruse de la nymphe de Telpheuse, le site de Crisa n'était pas si plaisant que cela ; un monstre le hante. Apollon y fonde finalement un temple dans le bois sacré, prenant ainsi possession de ce bois. On voit qu'ici Apollon ouvre la forêt. Mais ce n'est en final qu'un aspect du rôle civilisateur du dieu. À Délos, lieu de naissance du dieu d'après les *Hymnes homériques*, l'île est désertique, personne n'y habite et surtout le sol y est peu fertile, seul le palmier, isolé, semble pousser, mais après la naissance du dieu, cette île, « elle fleurit, comme la cime d'un mont sous la floraison de sa forêt. » Apollon rend donc vivables les lieux qu'il choisit, il les humanise, que cela soit en les défrichant ou en les rendant plus attirants pour les hommes.

La fondation de Delphes par le dieu nous renseigne sur le rôle joué par Apollon face à la forêt. Il pénètre cette étendue sauvage, la défriche, la rend plus vivable et donc l'humanise en tuant le dragon, puis il y fonde son temple. Apollon est le dieu défricheur en même temps que le dieu fondateur. A l'époque de la colonisation grecque du bassin méditerranéen, les *oikistes*, les meneurs des expéditions de colonisation, consulteront obligatoirement l'Oracle de Delphes, avant de partir. C'est à la suite d'Apollon et des premiers gestes de fondation qu'il a posés que les hommes tracent l'enceinte des cités et les fondent.

Contre la forêt, ce qu'elle représente et ce qu'elle contient, Apollon assume sa fonction de chasseur. Avec son arc il purifie la région de Delphes et y met de l'ordre, et c'est sous son aspect le plus lumineux que le dieu apparaît. Ses adversaires, quant à eux, sont sombres, chthoniens pour la plupart, comme le dragon de Delphes, qui pour les historiens de la religion grecque correspond aux anciennes puissances chthoniennes à qui l'emplacement de l'oracle était consacré⁹³. Ou encore ce sont des marginaux, brigands, ou voleurs de grand chemin comme le voleur Kynos, dans *Le Bouclier*, qu'Apollon poursuit de sa vengeance, parce qu'il dépouille les pèlerins qui se rendent à Delphes.

Ce qui est sauvage, plein de désordre, la lyre d'Apollon l'adoucit et l'apaise. Apollon met en ordre, et avec lui se manifeste l'harmonie. Il est garant des bonnes législations et des fondations des cités. Il lutte contre l'*hubris*, qui semble être un des aspects de la forêt du fait du désordre qui y règne. Quand Apollon parcourt les espace sauvages, c'est à la recherche d'un bois qu'il pourra mettre en ordre et sacraliser par sa présence et la construction d'un

⁹³ Le dragon-femelle symbolise, d'après la note 2 page 91 de l'*Hymne à Apollon*, le culte de Gê-Thémis. La terre serait la première prophétesse du lieu et serait représentée par la bête.

autel. Pour Apollon la forêt doit être ordonnée, le sacré doit se substituer au sauvage. Apollon tente de réintroduire quelque chose de l'Âge d'or dans des contrées hostiles, par la mise sous tutelle de lieux boisés.

*

Pour conclure, nous voyons qu'à travers la confrontation des dieux avec la forêt, des éléments de représentation de la forêt prennent place. Par delà les connotations sauvages ou idylliques de la forêt, les dieux nous fournissent d'autres aspects, moins flagrants, de ce lieu. Avec Artémis la forêt demeure sauvage et vierge tout en offrant un refuge et une protection à ses résidents. Dans le cas de Dionysos c'est l'ambiguïté du lieu qui semble le plus présent, ce qui permet les transformations et les possibles possessions, ainsi que l'abolition des règles.

Hermès, qui parcourt les forêts, témoigne de leur virginité, en les intégrant cependant dans l'ensemble du monde parcourable. Avec Aphrodite les bois deviennent le lieu de rencontre des hommes et des dieux et se parent d'attributs amoureux et sexuels. Athéna rattache les étendues boisées à l'utilisation que les hommes peuvent en faire dans l'ordre du profane. Le bois étant le matériau le plus important pour l'antiquité.

Déméter permet de tracer la frontière qui sépare la nature de la culture, repoussant la forêt dans les marges. Zeus manifeste encore plus clairement la division entre Age d'or pré-olympien où la forêt était bénéfique touchant au sacré, et l'ordre olympien, monde des champs cultivés des hommes qui travaillent. Finalement Apollon renvoie la forêt dans une obscure sauvagerie, que lui seul peut éradiquer par la purification.

CHAPITRE III

LES UTILISATIONS PROFANES DE LA FORÊT

Ce troisième chapitre regroupe les utilisations profanes de la forêt présentes dans nos sources. Nous verrons, dans un premier temps, les utilisations de la forêt comme espace parcourable. Deuxièmement, nous nous intéresserons à l'utilisation des plus variées du bois qui lia de tout temps l'homme à la forêt pour subvenir à ses besoins.

3.1 L'utilisation de l'espace forestier

La forêt est nourricière. Qu'elles soient animales ou végétales, elle produit d'elle-même, ou abrite, des ressources qui contribuent à l'existence des hommes. Parmi les deux modes d'appropriation de ces ressources, la chasse et la cueillette, la première retiendra notre attention plus particulièrement. Mais nous verrons aussi que la consommation des fruits et du miel cachés en forêt participe à la construction de son image mythique. Le rythme de la forêt et, de fait le cycle des saisons, n'a pas manqué de marquer les esprits grecs. Nous constaterons ainsi, avec Hésiode, que la forêt peut fournir un repère saisonnier et un abri à la vie sauvage.

3.1.1 La forêt de toutes les chasses : l'homme entre animalité et humanité

La forêt abrite la vie sauvage, toute une faune y vit. C'est le lieu de chasse par excellence, et à travers notre corpus la chasse se présente essentiellement comme une activité forestière. La chasse en Grèce ancienne est une activité complexe à partir de laquelle nous pouvons

dégager des représentations de la forêt. A priori le but de la chasse est l'acquisition de viande. La forêt servirait donc de réserve alimentaire. Le chasseur se rend en forêt¹, sur une montagne ou dans une vallée, muni de ses armes et autres pièges afin de rapporter de la viande. Mais d'après Alain Schnapp, dans le contexte grec, ce n'est pas tout :

En Grèce consommer de la viande, c'est pratiquer un sacrifice ou acquérir une part d'un animal sacrifié. Aussi bien existe-t-il un autre moyen de se procurer de la viande, la chasse. Pourtant la tradition cynégétique n'insiste que fort peu sur cet aspect décisif de l'activité des chasseurs. Pour les Grecs, la chasse est avant tout un moyen de se débarrasser des animaux sauvages, d'exercer son corps et son esprit à la traque, à la capture d'animaux d'autant plus recherchés qu'on a eu de la peine à les maîtriser.²

La chasse n'est donc pas uniquement un apport de viande par d'autres moyens que l'élevage et le sacrifice. C'est une pratique sociale qui s'intègre, plus largement, dans une conception anthropologique. Comme elle ne se pratique pas n'importe où et n'importe comment, l'endroit où elle a lieu est, lui-même, partie prenante de cette conception. Ainsi, une zone de chasse qui permet la confrontation de l'homme civilisé avec les animaux sauvages, se pare de connotations particulières. Il nous semble, en effet, que les pratiques sociales qui se produisent dans un endroit donné contribuent à forger des représentations de cet endroit pour la société qui vit de ces pratiques. Et la chasse, dans le monde grec se racontant les poèmes épiques, semble être un exercice social capable, si on s'y intéresse, de nous renseigner sur les multiples représentations forestières de ce monde.

Recherchant dans notre corpus les mentions de la forêt, nous avons vite constaté que celles-ci sont souvent reliées aux épisodes de chasse, et que ces épisodes ont un caractère particulier tout au long du poème. Dans l'*Iliade* et un peu moins dans l'*Odyssée*, ces épisodes ne sont pas, à quelques exceptions, des récits de chasses possiblement réelles mais des exercices littéraires. Ces digressions permettent des comparaisons entre les héros qui se battent et les animaux sauvages chasseurs ou chassés, afin d'identifier les hommes dans la guerre comme des prédateurs³. Cependant, certains récits de chasse semblent plus concrets et

¹ Par exemple, le chant IX, vers 121, de l'*Odyssée*, fait mention des chasseurs « qui prennent tant de peine à courir les forêts sur la cime des monts ».

² SCHNAPP, A., *Le chasseur et la cité, chasse et érotique dans la Grèce ancienne*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 17. Cet ouvrage demeure la référence essentielle pour tout ce qui concerne la chasse en Grèce ancienne. Cité après *Le chasseur et la cité*.

³ BONNAFÉ, A., *Poésie, nature et sacré I, Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature*, Lyon, Maison de l'Orient, 1984.

plus complets, nous permettant de nous intéresser à la chasse en forêt et à ses conséquences anthropologiques.

L'univers de la chasse est un monde étrange. Tout d'abord parce que la viande a un statut alimentaire bien particulier en Grèce. Comme pour le sacrifice, la capture d'un animal s'appuie sur un code de conduite. La chasse, en mettant en relation les hommes et les animaux, permet de penser cette relation et surtout la distance nécessaire entre le chasseur et sa proie. Pour les Grecs il existe un mythe, celui de Prométhée, expliquant la mise en place de l'ordre sacrificiel avec la division des parts entre dieux et humains. La chasse n'entre pas dans ce cadre. Elle demeure imprégnée de l'époque pré-sacrificielle où la part des hommes n'était pas fixée. Leur place dans le monde restait floue, ils n'étaient ni dieux ni animaux et pas encore des hommes. La pratique de la chasse renoue avec cette vision archaïque du « chasseur-cueilleur » d'avant « l'homme agriculteur ». Dans la cité, c'est le sacrifice qui règle la relation entre les hommes et les dieux, mais en dehors de la cité, c'est la chasse qui organise le rapport de l'homme à la nature sauvage. Dans la chasse l'excitation causée par la poursuite puis la capture ou la mort est telle que le chasseur peut perdre son humanité, devenir ce qu'il chasse et être chassé à son tour comme un animal. Monde étrange et dangereux, car la limite entre le prédateur et sa proie est mince. C'est cette réversibilité qui fonde le danger inhérent à cette pratique⁴. S'ajoute à ceci le statut ambigu du lieu de chasse toujours en marge des cités. Si la chasse peut devenir un moment héroïque, c'est aussi parce qu'elle peut être un moment de perdition. Elle se pratique, le plus souvent, dans la littérature épique, dans le domaine d'Artémis, la forêt vierge, que le chasseur pénètre et où il teste son humanité. Dans ce lieu, le chasseur peut rencontrer des créatures mythiques, des monstres ou des bêtes à la sauvagerie très prononcée.

Si la chasse prépare à la guerre, c'est parce qu'elle permet de développer certaines habilités individuelles que l'on retrouve dans la guerre homérique, et un peu moins dans la guerre hoplitique, où ce qui compte, c'est de tenir son rang coûte que coûte. Et si l'entraînement physique est nécessaire dans les deux cas, à la chasse la force physique est secondaire, mieux vaut être rusé et adroit pour tromper le gibier et l'attraper.

Bien que certaines chasses se pratiquent à la lance, ce sont principalement les arcs et les flèches que les chasseurs utilisent dans les bois. Le statut de l'arc est particulier.

⁴ SCHNAPP, A., *Le chasseur et la cité*.

N'appartenant pas à la panoplie des guerriers sur les champs de bataille, cette arme est l'arme de la forêt par excellence. Jacques Le Goff et Pierre Vidal-Naquet⁵ écrivent que, d'une part, d'Homère jusqu'au V^e siècle, cette arme est considérée comme celle des bâtards, des traîtres, des étrangers, bref des sous-guerriers ; mais que, d'autre part, et à l'inverse, elle est l'arme des super-guerriers, souvent employée par Héraclès dans ses actes civilisateurs. Ulysse affirmera d'ailleurs sa souveraineté, chez lui à Ithaque, par son exploit à l'arc face aux prétendants.

Pour la chasse on utilise aussi des pièges et des filets, mais cette manière de chasser est non conventionnelle et Pierre Vidal-Naquet écrit dans *Le chasseur noir* : « En fait, plusieurs textes opposent une chasse adulte, utilisant non le filet mais l'épieu, chasse de jour, chasse parfois collective et relevant de la morale de l'hoplite, à une chasse de très jeune homme, chasse nocturne, chasse noire, chasse utilisant essentiellement les filets.⁶ » Ainsi, au sein même de l'activité cynégétique, il y a plusieurs degrés de pratiques qui permettent une classification des chasseurs, du civilisé au sauvage, à l'intérieur d'une même forêt.

Enfin, la chasse est une activité qui occupe tous les héros. En effet, que cela soit pour tuer des monstres ou rapporter à manger, la quête qui sous-tend les exploits héroïques se rapproche souvent de la chasse. À travers les divers exploits cynégétiques mentionnés dans nos sources, nous allons voir que plusieurs aspects de la forêt se dégagent.

3.1.1.1 La forêt initiatique : la chasse de l'enfant Ulysse

Dans l'*Odyssée*, au chant XIX, un récit de chasse nous montre la forêt comme un espace initiatique. Ulysse se rend chez son grand-père Autolycos, un héros qui passait pour le plus grand voleur et le pire parjure. On ne sait pas quel âge peut avoir Ulysse. Il est seulement dit qu'il devait se rendre au Parnasse une fois « qu'il sera grand », donc à la sortie de l'enfance. Une autre indication semble confirmer l'état d'adolescent d'Ulysse. Il est entouré de ses grands-parents et de ses oncles, les frères de sa mère, or c'est une chose assez rare que de voir chez Homère, côte à côte, trois générations d'hommes. Ulysse ne doit donc pas être très vieux si ses grands-parents sont encore en vie. Peut-être que le passage suivant nous parle de

⁵ LE GOFF, J., et VIDAL-NAQUET, P., « Lévi-Strauss en Brocéliande », dans *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 157-158.

⁶ VIDAL-NAQUET, P., *Le chasseur noir, formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 1991, p. 170.

la première chasse d'Ulysse et constitue ainsi un exercice initiatique, c'est du moins comme cela que l'anthropologie nous permet de l'interpréter :

Mais sitôt qu'apparaît dans son berceau de brume l'Aurore aux doigts de rose, ils se mettent en chasse : les chiens allaient devant les fils d'Autolykos, et le divin Ulysse accompagnait ses oncles... Sous le couvert des bois (ὄρος κατ'αιμέον ὕλη), on gravit les flancs escarpés du Parnasse, et bientôt l'on atteint les combes éventées. C'est l'heure où le soleil, sortant des profondeurs de l'Océan tranquille, éclaire les campagnes. Voici les rabatteurs arrivés dans un val, et les chiens, devant eux, s'en vont, flairant les traces. Les fils d'Autolykos suivent et, parmi eux, notre Ulysse divin brandit auprès des chiens sa lance à la grande ombre. Un sanglier géant gîtait en cet endroit, tout au fond d'un hallier (λοχμη), que jamais ne perçaient ni les vents les plus forts, ni les brumes humides, ni les coups du soleil et ses plus clairs rayons : l'abri était si dense que la pluie elle-même n'y pouvait pénétrer ! Les feuilles le jonchaient en épaisse litière... La bête entend les hommes et les chiens et les pas qui lui viennent dessus : fonçant hors du fourré (ξυλόχοιο), toutes soies hérissées, les prunelles en feu, elle était là, debout ; Ulysse, le premier, bondit en élevant, dans sa robuste main, le long bois de la lance dont il compte l'abattre. La bête le devance et le bote à la cuisse et, filant de côté, emporte à sa défense tout un morceau de chair, sans avoir entamé cependant jusqu'à l'os. Mais Ulysse, d'un heureux coup, l'avait frappée en pleine épaule droite : la pointe était sortie, brillante, à l'autre flanc, et la bête, en grognant, roulait dans la poussière : son âme s'envolait.⁷

Ulysse avec ses oncles chasse un gros sanglier qui lui laissera une cicatrice. La forêt par la chasse peut devenir un lieu d'initiation. Ce serait en fait un rite de passage que subit Ulysse. Ces rites mis en lumière par l'ethnologue Arnold Van Gennep⁸ se divisent théoriquement en trois périodes : la séparation, la mise en marge et l'intégration. Il semble que cette chasse comprenne ces trois temps. D'abord Ulysse est loin de sa propre communauté, il est sur le Parnasse, entre hommes, et sa mère, à qui son état de jeune homme le rattache encore, est absente, il en est séparé. Ensuite, la période de marge est celle que nous conte l'*Odyssée*. Ulysse est dans les bois, un lieu en marge, et participe à une activité qui, elle aussi, sort des normes idéales qui sont celles de la vie en cité. Il est entouré de membres de sa famille plus âgés, qui lui servent d'initiateurs. Durant cette période, Ulysse non seulement tue un animal sauvage mais aussi se fait blesser par celui-ci. Enfin, Ulysse retourne chez lui, dans le monde civilisé, avec sa nouvelle cicatrice, il va être intégré dans sa communauté en ayant désormais un nouveau statut, sa blessure le prouve. Cette cicatrice, que l'on peut comparer à un marquage rituel du même ordre qu'un tatouage ou une scarification, va devenir un signe de

⁷ *Odyssée*, XIX, 428-454.

⁸ GOGUEL D'ALLONDANS, T., *Rites de passage, rites d'initiation, Lecture d'Arnold van Gennep*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002.

l'identité du héros. Cette marque inscrit dans la chair du jeune Ulysse devenu adulte son passage d'un état à l'autre. Il a atteint sa puberté sociale, il est désormais un adulte et l'égal de ses pairs. C'est grâce à cette cicatrice qu'Ulysse sera reconnu de sa nourrice quand il rentrera anonyme à Ithaque. Alain Schnapp commentant cette chasse écrit :

Elle apparaît comme un plaisir qui associe le neveu et les oncles, comme le moment d'une reconnaissance sociale, comme le signe d'une distinction, redoublée par le courage d'Ulysse qui en bon fils de roi affronte seul devant les autres – mais grâce à eux – un animal dangereux. Épreuve initiatique qui laisse une trace sur le corps du prince, un signe qui le distingue et le singularise : la blessure de chasse.⁹

La forêt en Grèce est, comme ailleurs, du fait de sa mise en marge, un endroit, voire l'endroit, propice aux initiations. Dans une société où l'adolescence n'existe pas, où l'on passe de l'enfance à la vie adulte directement, il est socialement important de marquer un passage. Aussi, comme ce passage demande parfois une inversion des valeurs ou, dans notre cas, un exercice technique (la chasse), l'initiation se pratique en dehors de ce qui forme la cité, et souvent, comme le montre l'exemple de l'initiation d'Ulysse, sur les pentes d'une montagne couverte de forêt (ὄρος καταειμὲον ὕλη). De manière plus générale, les sociétés qui pratiquent, ou ont pratiqué, des rites d'initiations, « instaurent » des zones pour ces expériences. Et Van Gennep explique que : « ces zones sont ordinairement un désert, un marécage et surtout la forêt vierge, où chacun peut voyager et chasser de plein droit.¹⁰ »

3.1.1.4 La forêt généreuse et la chasse excessive dans l'*Odyssée*

Si dans l'*Iliade* les combattants sont trop occupés à guerroyer pour partir à la chasse, dans l'*Odyssée* la chasse est rendue nécessaire par les conditions d'existence d'Ulysse et de ses compagnons. Ils ont peu de vivres à bord de leurs vaisseaux, chaque escale est l'occasion de se ravitailler et de festoyer. Voyageant dans des contrées éloignées, en dehors des cadres normaux de la vie civilisée et d'un espace borné et limité par des règles de vie collective, ils se retrouvent en quelque sorte à l'état de chasseurs-cueilleurs. La chasse fournit donc à ces hommes leur principal moyen de subsistance. Ici, la forêt, tout en gardant son statut de marge, retrouve sa vocation première de réservoir de nourriture puisqu'elle abrite le gibier. Dans la chasse les deux principaux caractères de la forêt, Âge d'or et sauvagerie, se

⁹ SCHNAPP, A., *Le chasseur et la cité*, p. 62.

¹⁰ Cité dans GOGUEL D'ALLONDANS, T., *op. cit.*, p. 26.

rejoignent. Dans l'*Odyssée*, ces caractères sont renforcés car le monde où évolue Ulysse est inhumain. Si la chasse réelle est déjà l'occasion d'un renversement du statut du chasseur, il est immanquable qu'elle le soit davantage encore dans un monde hors de l'humanité où la forêt se pare de merveilleux. Nous trouvons dans l'*Odyssée* plusieurs chasses qui retiennent notre attention. Chez Circé, sur une île couverte de forêt, Ulysse traque et abat un cerf monstrueux. Sur l'île petite, en face de chez les Cyclopes, a lieu une chasse aux chèvres. Sur l'île d'Hélios une chasse aux bœufs sacrés est organisée. L'épisode de la chasse aux chèvres est le plus éloquent car chez Circé, bien que le cerf soit monstrueux, cette chasse est moins instructive pour nous que le rapport d'Ulysse avec la magicienne que nous verrons dans un prochain chapitre, et dans le cas des bœufs d'Hélios, l'île tient plus de la prairie mythique que de la forêt. C'est donc à la chasse menée par Ulysse et ses compagnons sur la petite île proche de celle des Cyclopes que nous allons porter notre attention :

Au devant de leur port, ni trop près ni trop loin de cet Cyclopie, s'offre l'Ile Petite. C'est une île en forêt (ὕλησσ') où les chèvres sauvages se multiplient sans fin. Jamais un pas humain ne va les troubler. Jamais de ces chasseurs ne vont les y poursuivre, qui prennent tant de peine à courir les forêts (ὕλην) sur la cime des monts : sans labours ni semailles, tous les jours de l'année, l'île vide d'humains ne sert que de pâtis à ces chèvres bêlantes.¹¹

Les animaux ici chassés sont particuliers. Il s'agit de chèvres, cet animal habituellement domestiqué mais que l'on retrouve à l'état sauvage. La chèvre est donc à mi-chemin entre le sauvage et le domestique, elle peut tenir des deux. Ici, sur une île déserte au milieu des bois, elles sont à l'état naturel. Pourtant les chèvres sont plus proches des hommes que les sangliers que l'on ne domestique pas. La chèvre est un animal ambigu quant à son statut sur l'échelle de valeur qui va du sauvage au civilisé.

Vite, l'on prend à bord les arcs courbés et les épieux aux longues douilles ; les tireurs se déploient, partagés en trois bandes, et les dieux nous octroient une si belle chasse que mes douze vaisseaux ont chacun leurs neuf chèvres ; pour mon bord seulement, on en prélève dix.¹²

Une chasse excessive car trop facile. Il n'y a aucun respect vis-à-vis des bêtes ni de retenue qui constitue la valeur suprême du chasseur, au contraire c'est la démesure qui conduit cette chasse¹³. Cette chasse est une attaque plus qu'une traque. Il n'y a pas de

¹¹ *Odyssée*, IX, 116-124.

¹² *Odyssée*, IX, 156-160.

¹³ BURKERT, W., *Greek Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 150.

poursuite éreintante sous le couvert boisé, c'est un massacre bien plus qu'une chasse. Nous pouvons dire que dans cette forêt les compagnons d'Ulysse ne chassent pas, mais ils « cueillent » des chèvres. Ce comportement sera d'ailleurs sanctionné. La fierté des chasseurs qui se sont emportés va faire leur malheur. Ils se verront eux-même traités comme du bétail par le Cyclope et certains seront mangés tout crus par lui. Dans l'*Odyssée* les chasses bienheureuses sont la plupart du temps suivies de malheurs, car ces chasses se pratiquent dans un monde hors de l'humanité, où les règles ne sont pas et ne peuvent pas être respectées, où l'excès signe la vengeance des dieux.

3.1.1.5 La lutte de la civilisation contre les émanations forestières de la sauvagerie : Calydon

De manière plus générale, la chasse peut s'orner des traits d'une lutte de la civilisation contre la sauvagerie environnante. Lorsque la sauvagerie de la forêt déborde sur les espaces cultivés, la réaction des communautés ne se fait pas attendre. Le meilleur exemple d'une chasse « civilisatrice » de ce genre se trouve, comme nous allons le voir, dans l'*Iliade* au chant IX, avec la chasse mythique aux alentours de la ville de Calydon. Pour n'avoir pas été honorée, Artémis, la déesse du monde sauvage, suscite par vengeance un terrible fléau pour les hommes et leurs vignobles, symboles, ici, de la culture :

Les Courètes et les Étoliens belliqueux, tout autour de la ville de Calydon, luttèrent et se massacraient à l'envi, les Étoliens pour la défense de l'aimable Calydon, les Courètes pour sa conquête, tous pleins de frénésie guerrière. C'est qu'Artémis au trône d'or avait naguère déchaîné un fléau contre eux ; sa colère en voulait à OEnée qui ne lui avait pas offert de prémices sur les pentes de son vignoble. Les autres dieux avaient leur régal d'hécatombes. A elle seule, la fille du grand Zeus, il n'avait rien offert. Qu'il l'ait oubliée, ou qu'il n'y eût jamais songé, son âme avait fait une lourde erreur. Dans son courroux, la Sagittaire née de Zeus avait donc déchaîné un sanglier sauvage, un solitaire aux dents blanches, qui, sans répit, faisait choir sur le sol de toute leur hauteur nombre de grands arbres, avec leurs racines, avec leurs fruits épanouis. Ce fut le fils d'OEnée, Méléagre, qui le tua. Il avait pour cela convoqué les chasseurs, les chiens de maintes villes : la bête n'eût pas succombé sous un petit nombre d'hommes. Elle était énorme, et elle fit d'abord monter bien des mortels sur le triste bûcher.¹⁴

Ce passage nous montre une chasse cathartique, elle vise à purifier les cultures par l'extermination du sanglier sauvage. Ce sanglier suscité par Artémis s'en prend avant tout aux vignobles, donc à l'activité agricole qui fait la réputation d'OEnée. Cette chasse

¹⁴ *Iliade*, IX, 529-547.

n'apparaît en rien reliée aux besoins alimentaires. Elle est un acte civilisateur, la reconquête des terres cultivées avec ses arbres fruitiers, qui nécessitent du travail, sur la sauvagerie, c'est-à-dire la forêt d'où sort le sanglier. Le sanglier est un agent du monde sauvage qui tente d'empiéter sur les cultures, il s'en prend directement à elles, ce qui semble étonnant car d'ordinaire les chasseurs le traquent au cœur des montagnes boisées au plus loin des zones habitées. C'est un animal sur la défensive, nous dit Annie Bonnafé, et les qualités que l'on admire chez lui sont, effectivement, celles de la bête sauvage dans ce qu'elle a de radicalement opposé à la collectivité humaine¹⁵. À Calydon, cette bête artémisienne attaque et la forêt avance! Le désordre naturel empiète sur l'ordre social, la nature sauvage envahit à nouveau la ville.

Il faudra un grand nombre de chasseurs et plusieurs morts pour délivrer l'espace cultivé de cette créature solitaire. Cette chasse est une guerre et la valeur des chasseurs tient à leur entraînement et aux chiens qu'ils ont dressés, c'est-à-dire à une longue pratique et à un exercice de patience pour que les chiens domestiqués soient en mesure de combattre le sanglier.

A travers l'étude de la chasse en Grèce, principalement chez Homère, c'est toute une série d'images de la forêt qui sont mises de l'avant. La chasse est le moment d'une confrontation entre le civilisé et le sauvage où parfois la distinction se fait mince. La forêt, par la chasse, devient un lieu d'initiation, son caractère marginal permettant à l'individu d'y opérer un changement d'être, avant de trouver sa place dans la communauté. La forêt est aussi un lieu où l'homme teste son humanité, il doit rester tempérant, dans ce lieu qui fait parfois preuve d'exubérance, au risque de perdre son humanité.

Nous avons entrepris de nous intéresser à la chasse principalement parce qu'elle se passe en forêt et semblait contribuer à la représentation d'une forêt pourvoyeuse de nourriture. Finalement, nous avons vu que ce n'était que la partie émergée de l'iceberg : tout un pan de l'étude de la chasse en Grèce ancienne nous renvoie à des pratiques sociales et nous donne un reflet de l'idéologie qui sous-tend ces pratiques. On pourrait dire que la chasse est un moment de confrontation de la culture avec la nature, et la forêt le lieu de cette confrontation.

¹⁵ BONNAFÉ, A., *Poésie, nature et sacré I, Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature*, Lyon, Maison de l'Orient, 1984.

Cependant nous allons revenir à l'aspect alimentaire de la forêt, avec les produits comestibles que l'espace forestier offre aux hommes de l'épopée grecque.

3.1.2 La forêt nourricière

Pour l'alimentation, la forêt occupe une place particulière. Si les animaux procurent de la viande, les végétaux d'une part donnent des fruits et, d'autre part, du miel en procurant le pollen et l'abri nécessaire aux abeilles. Pour Hésiode, si les hommes sont justes, « La terre leur offre une vie abondante ; sur leurs montagnes, le chêne porte, à son sommet, des glands, en son milieu des abeilles »¹⁶. Ainsi, parmi les fruits, certains sont plus associés à la forêt que d'autres. Les glands apparaissent naturellement les plus forestiers de ces fruits alors que ceux des vergers mûrissent en zone cultivée. Pour la pensée grecque les mangeurs de glands sont clairement renvoyés du côté des peuples primitifs, puisque l'homme grec est défini comme un mangeur des fruits de Déméter. L'âge du chêne est donc une époque révolue. D'ailleurs, dans nos sources, les références aux mangeurs de glands rappellent les animaux. Chez Circé les compagnons d'Ulysse changés en cochons mangent des glands, nourriture commune de ces bêtes, marquant l'abaissement de ces hommes au stade animal.

Toutefois manger des glands peut être perçu comme un progrès par rapport aux stades précédents où les hommes ne mangeaient que des racines et des feuilles. C'est le cas dans le mythe d'origine des Arcadiens, ces Grecs qui sont régulièrement désignés sous le terme de « Balanêphages », Mangeurs de glands. Ici, ce régime alimentaire est considéré comme un pas vers l'humanisation : le premier des Arcadiens, Pélasgos, devenu roi, eut l'idée de construire des cabanes pour que les hommes s'abritent du froid, de la pluie ou de la chaleur. Il inventa aussi des vêtements en peaux de moutons, et il fit en sorte que les hommes cessent de manger des racines, des feuilles et des herbes, lorsqu'il découvrit que les fruits des arbres et notamment les glands du chêne étaient une nourriture comestible¹⁷. Finalement, à travers la consommation de ces fruits, deux visions, selon le point de vue, s'opposent. Si manger des glands peut être un progrès et un régime alimentaire renouant avec l'Âge d'or, d'un autre côté

¹⁶ *Les Travaux et les Jours*, 233-234.

¹⁷ HARTOG, F., *Mémoire d'Ulysse, récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, p. 145.

ce régime alimentaire fut discrédité par les Grecs de l'époque classique, comme l'explique François Hartog :

Se nourrir de glands définit, pour l'anthropologie grecque, un régime alimentaire, un mode de vie, un état social et politique antérieur à l'invention des fruits de Déméter. À l'âge du chêne a succédé la « vie au blé moulu », qui a fixé les grands traits de la condition humaine et les grands partages entre les hommes, la nature, les animaux et les dieux. Ce changement de régime alimentaire peut, bien entendu, être considéré comme une régression, et le mot d'ordre « Assez du chêne » comme la fin de la frugalité heureuse de l'âge d'or et le début de la décadence de l'humanité.¹⁸

L'ambiguïté de la forêt persiste à travers les fruits comestibles qu'elle offre aux hommes. Ces fruits sont un bienfait mais ils sont aussi la marque d'une certaine régression. La même logique prévaut en ce qui concerne le miel sauvage, comme le mentionne Robert Triomphe :

Le miel précède le vin parce que, même après l'introduction de l'apiculture, même sans le mythe de son origine céleste, il est entièrement l'œuvre de la nature. Le vin au contraire, même avant la viticulture (quand il est tiré des fruits de la vigne sauvage), implique une intervention de l'homme (pour le foulage, le soutirage)¹⁹.

Ainsi, le miel nous renvoie à un mode de vie antérieur, comme les glands. Et finalement ce mode de vie s'apparente à l'Âge d'or, maintes fois évoqué. Le miel est un don de la nature et par conséquent, dans son aspect sauvage, il ne nécessite pas de travail. Il préexiste au vin. La place du miel dans la pensée grecque peut donc se comprendre par rapport à celle du vin, tout comme celle des glands l'était face au blé. Ces deux produits marquent le début des stades qui, pour cette même pensée, se sont succédé jusqu'à l'instauration de la vie en cité où l'agriculture devient le fait le plus remarquable du meilleur mode de vie. Les aliments que fournit la forêt ont des connotations particulières différentes de la production des champs. Le travail y est moins important et tient plus de l'arboriculture qui est proche de l'économie de cueillette. Ces nourritures « pré-civilisées », qui peuvent être considérées comme un bienfait, rappellent le premier stade culturel que l'idéologie de la cité rejette dans le temps et l'espace, c'est-à-dire en forêt.

Finalement, de manière générale, nous retiendrons que la forêt est une réserve alimentaire. Les dons de la nature, que cela soit les animaux ou les fruits, servent à la vie des hommes,

¹⁸ *Ibid.*, p. 145-146.

¹⁹ TRIOMPHE, R., *Le lion, la vierge et le miel*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 133.

même si le mode de vie associé est idéologiquement dévalorisé à l'époque historique. L'homme civilisé n'est plus un chasseur-cueilleur.

3.1.3 La forêt, le temps et les éléments naturels

D'autres utilisations de cet espace peuvent être envisagées, relevant cette fois de ce que l'on pourrait appeler le sentiment de la nature. Il n'y a pas que le rapport direct entre les hommes et les bois, comme on l'a vu avec la chasse et l'alimentation. Il y a aussi ce que la forêt, considérée comme un morceau de nature, peut évoquer chez les anciens Grecs. Nous allons voir que la forêt et son cycle saisonnier peuvent servir de marqueur temporel. Le rythme de la forêt, suivant celui des saisons, est pour l'agriculteur un calendrier naturel. La forêt change aux grés des saisons, mais elle subit aussi les changements atmosphériques. La pluie, le vent, le feu, s'abattent sur elle, les éléments naturels s'y déchaînent.

3.1.3.1 La forêt et les saisons

Dans *Les Travaux et les Jours*, Hésiode donne un calendrier des activités agricoles reliées aux cycles des saisons dans lequel la forêt et ce qui s'y passe jouent le rôle de repères. Ainsi, commençant par le printemps, cette saison qui marque le retour des activités en plein-air, le poète, pour l'évoquer, mentionne le chant d'oiseau comme un signe de ce retour : « Trois jours après que le coucou aura pour la première fois lancé son appel dans les branches du chêne.²⁰ » Le retour du printemps est annoncé du haut des arbres par les oiseaux qui y résident. À l'été Hésiode prévient son lecteur : « l'été ne durera pas toujours : faites-vous des cabanes.²¹ » Ici la forêt ou les arbres n'indiquent pas un changement de saison, par contre ils seront utilisés pour l'édification d'abris. En effet, ces cabanes servent d'abris pour les bergers plus tard dans l'année, lorsqu'ils gardent les bêtes. Ceci suppose d'aller couper du bois en forêt. Mais l'été est aussi la saison où il fait le plus chaud et pourtant il faut accomplir les travaux des champs au bon moment et notamment la moisson. C'est le temps, nous dit Hésiode, où il faut fuir les siestes à l'ombre²². À l'automne, quand il fait moins chaud, les travaux des champs se terminent et c'est le moment de couper son bois pour se chauffer,

²⁰ *Les Travaux et les Jours*, 486.

²¹ *Ibid.*, 503.

²² *Ibid.*, 574.

l'hiver approchant, ainsi que pour assurer les besoins en bois de construction : « alors le bois qu'abat la hache risque le moins d'être attaqué des vers ; il répand son feuillage à terre et arrête sa frondaison. Coupez donc alors vos bois, si vous avez souvenance des travaux de chaque saison.²³ » Ensuite, l'auteur nous donne une liste de bois particuliers à couper, à laquelle nous nous intéresserons plus tard quand nous verrons les différents emplois du bois que procure la forêt. Quant à l'hiver, cette saison laisse le travail des champs derrière elle. Ce moment de l'année avec ce qui s'y passe en forêt est plus abondamment exploité par le poète. Au mois de Lénéon²⁴, en hiver, lorsque le vent venant de Thrace fait geler le sol :

Il s'abat sur la vaste mer et la soulève tandis que mugissent la terre et les bois (γαῖα καὶ ὕλη). Par milliers, il renverse sur la glèbe nourricière chênes à la haute crinière (δρῦς ὑψικόμους) et larges sapins (ἐλάτας τε παχείας), quand il se précipite dans les gorges de la montagne ; et la forêt immense (νήριτος ὕλη) toute entière pousse alors un cri [...] alors les hôtes des bois, cornus ou sans cornes, grinçant lugubrement des dents, fuient par les taillis vallonnés (δρία βησσήεντα). Et tous n'ont qu'un souci au cœur : où trouver l'abri qu'ils cherchent, fourré épais (πικινούς κευθμῶνας), grotte profonde?²⁵

L'hiver, non seulement la forêt marque par son comportement le début de cette saison mais, en retour, elle fournit un abri aux animaux sauvages. Cet aspect de forêt-abri que prennent les bois n'est d'ailleurs pas uniquement réservé aux animaux. La forêt peut aussi fournir un abri aux hommes et plusieurs fois dans l'*Odyssée* Ulysse s'y endort. Nous y reviendrons.

La forêt, certes, est partie intégrante de la nature et de ses changements saisonniers. C'est un temps cyclique qui la domine. Elle peut servir de point de repère chronologique assez large, mais surtout, dans le plus dur de l'année, elle sert d'abri. Ainsi, la forêt, en plus des ressources alimentaires qu'elle contient, peut fournir un refuge. Si l'on s'en tient aux sentiments que fait surgir la forêt et à l'aide qu'elle procure, elle se pare de valeurs positives. Déjà par l'entremise des bois sacrés nous avons vu que la forêt et les bois peuvent être présents dans nos sources comme éléments de décor avec une valorisation positive. Et la forêt profane, aussi, apparaît parfois comme un lieu où les sens sont exaltés, par exemple aux sons des cigales : « quand la cigale bruyante, perchée sur un arbre, répand, au battement pressé de

²³ *Ibid.*, 420-423.

²⁴ Ληναιών : le mois Lénæôn, qui plus tard sera le mois Gamêliôn (Γαμηλιών) est un mois de l'hiver, il commençait à la mi-janvier et finissait à la mi-février.

²⁵ *Les Travaux et les Jours*, 528-532.

ses ailes, sa sonore chanson²⁶ », ou encore : « on dirait des cigales, qui, dans le bois, sur un arbre, font entendre leur voix charmante.²⁷ »

Cet aspect joyeux et délassant de la forêt montre qu'elle n'est pas toujours posée comme un endroit déclassé à connotations négatives. Cela montre aussi que l'environnement forestier fait intégralement partie de la représentation du monde chez les Grecs. La forêt, au bout des champs, est une composante indispensable à la vie des cités, elle a, en tant qu'espace à part entière, des utilités qui vont au-delà du seul prélèvement du bois.

3.1.3.2 La forêt métaphorique : le déferlement des forces de la nature

Au niveau littéraire, l'étude de nos sources a révélé une utilisation poétique de la forêt. Afin de marquer l'imagination de l'auditoire, les poètes n'hésitent pas à se servir de la forêt comme élément de comparaison poétique, notamment à travers les phénomènes naturels, tels les rafales de vent, les incendies et les inondations. Cette usage poétique de la forêt, comme métaphore, permet principalement de mettre en évidence la puissance naturelle des lieux boisés.

À propos du vent, nous avons un exemple concernant une mêlée entre les deux camps s'affrontant sur le site de Troie :

Comme l'Euros et le Notos s'appliquent à l'envi, dans les gorges d'une montagne, à ébranler une épaisse forêt (βαθέην ὕλην), chênes, frênes, cornouillers aux longs fûts, qui projettent alors leurs longs rameaux les uns contre les autres, dans un fracas prodigieux, où se distingue le bruit sec des branches brisées ; ainsi Troyens et Achéens se ruent les uns contre les autres.²⁸

Ici, l'image concerne les combattants pris collectivement, le choc des armées est identifié à celui des arbres sous les vents. Mais l'image peut servir aussi à illustrer la posture de personnages singuliers : « Tous les deux ont pris place devant la haute porte. Ils sont pareils aux chênes des montagnes (δρῦες οὔρεσιν) qui, portant haut la tête, tiennent bon chaque jour, sous le vent, sous la pluie, munis, comme ils le sont, de fortes et longues racines.²⁹ »

²⁶ *Les Travaux et les Jours*, 583.

²⁷ *Iliade*, III, 151-152.

²⁸ *Iliade*, XVI, 765-770.

²⁹ *Iliade*, XII, 130-135.

Les différents éléments vivants de la nature servent de comparaison aux poètes, et permettent des descriptions qui frappent l'imaginaire tout en embellissant l'action. Le feu, et les feux de forêts servent également à illustrer et à rendre les impressions que seule une image peut faire comprendre. Que cela soit pour évoquer l'éclat, la brillance des armes et boucliers en bronze, comme dans cet exemple : « Quand le feu destructeur à la cime d'un mont embrase une immense forêt (ἄσπετον ὕλην), sa clarté brille au loin. De même, quand ils marchent, l'éclat resplendissant du bronze innombrable, traversant l'éther, monte jusqu'aux cieux.³⁰ » Ou pour marquer la violence du combat, violence comparable à la fureur destructrice d'un feu de forêt :

Ainsi l'on voit s'abattre sur un bois épais un feu destructeur, que le vent tourbillonnant va portant dans tous les sens ; les fûts alors, de haut en bas, tombent sous l'élan pressant de la flamme. Ainsi sous l'assaut d'Agamemnon, fils d'Atrée, tombent les têtes des Troyens en déroute.³¹

Si la forêt face aux incendies passe pour une victime à travers les comparaisons, puisqu'elle illustre la faillite des combattants troyens sous l'assaut du leader grec, ces comparaisons laissent entrevoir, aussi, la peur qu'infligent aux sociétés les feux de forêt, hier comme aujourd'hui. Dans les comparaisons qui confrontent la forêt à la force hydraulique, son rôle est plus varié. D'une part, elle peut y perdre des arbres, comme on le voit ici : « On voit parfois un fleuve débordé dévaler vers la plaine, torrent descendu des montagnes, qu'accompagnent les pluies de Zeus. Il emporte à la mer des chênes desséchés, en masse, des sapins en masse, du limon en masse.³² » Mais, d'autre part, la forêt peut résister et faire non seulement barrage, mais, avec le temps, absorber et se nourrir de cette eau diluvienne :

Derrière eux les Ajax tiennent bon. On croirait voir un éperon boisé, qui se trouve couper la plaine et tient bon sous le choc de l'eau ; il arrête ainsi le cours désastreux des torrents farouches et de tous brusquement détourne l'élan vers la plaine, sans se laisser entamer par la force de leur courant.³³

De manière poétique la forêt offre toute une gamme de comparaisons et d'analogies dont le poète peut se servir à loisir afin d'illustrer ses propos, tout en faisant de la forêt un lieu de l'analogie où hommes, animaux, végétaux et forces naturelles, ne peuvent faire qu'un. Mais,

³⁰ *Iliade*, II, 455-460.

³¹ *Iliade*, XI, 155-159.

³² *Iliade*, XI, 492-495.

³³ *Iliade*, XVII, 747-751.

le point le plus remarquable concerne l'union de la forêt aux forces et éléments primaires de la nature. La forêt semble un lieu où s'affrontent ces éléments primaires, l'eau, le feu, le vent, ces forces de la nature sauvage.

*

La forêt permet tout un ensemble d'activités et c'est de multiples manières qu'elle est utilisée. Dans le domaine de l'anthropologie, la chasse ainsi que l'alimentation renvoie aux conceptions grecques de ce qu'est l'humanité. Dans son utilisation quotidienne et saisonnière elle nous laisse percevoir son rôle d'abri et d'habitat du sauvage. La poésie, quant à elle, s'est emparée de la forêt afin de s'en servir d'objet d'analogie. En définitive, la forêt est l'endroit où s'affrontent les deux tentations de l'humanité : retour à la nature, avec les dangers de la chasse, l'alimentation non cultivée, voire l'abri qu'elle offre ; mais aussi, le refus de cette nature où se déchaînent les éléments primaires. Sa force peut attirer, nous le voyons par les métaphores qu'elle fournit aux poètes, mais son possible débordement vers les espaces sociaux effraie l'homme de la culture. Avec Hésiode nous avons entrevu l'importance de la forêt dans ce qu'elle peut offrir de plus intéressant pour les hommes, le bois, la principale et plus évidente ressource que la forêt engendre. Nous allons voir que ce bois, prélevé dans les marges forestières, peut être employé de nombreuses et diverses façons.

3.2 Utilisations de la forêt comme réserve de bois

Dans un premier temps nous allons traiter de l'une des utilisations de ce bois pour le feu. Nous verrons d'abord qu'il existe plusieurs types de feux pour la pensée grecque, pour ne retenir que celui qui concerne les hommes. Mais le bois sert aussi à la construction des habitats et d'objets de toutes sortes, que nous mettrons en rapport avec l'artisanat en Grèce ancienne. Finalement, après avoir constaté l'importance de ce matériau dans la vie quotidienne, nous pourrions considérer les éléments d'une possible émergence de la pensée écologique, du moins y réfléchir.

3.2.1 Le feu

Le feu est l'un des quatre éléments primordiaux, mais le seul, alors qu'il existe à l'état naturel, qui doit être « fabriqué » pour être utilisé par les hommes. Le feu, dont la forêt fournit le combustible, demeurera jusqu'à la révolution industrielle la base essentielle de

l'énergie avec la force animale et humaine. Comme le mentionne Louis Graz, le feu permit la civilisation, et sa place dans les mythes, ou tout simplement dans l'imaginaire, est des plus importantes :

Le feu est à la fois un puissant agent de transformation de la nature et un facteur essentiel de développement de la civilisation ; et son image est de fait une des plus frappantes qui se soient offertes à l'imagination de l'homme.³⁴

Pour les Grecs, le feu a une origine mythique. Il fut donné aux hommes par le Titan Prométhée après que Zeus l'eut caché pour punir ceux-ci. Mais le feu, dans la pensée grecque, est multiple. Zeus détient la foudre, le feu céleste qui ne nécessite pas de bois pour brûler, mais peut, par contre, enflammer une immense forêt. Héphaïstos, lui, en artisan divin et forgeron indépassable, détient le feu de la terre. Le feu tellurique associé au volcan. Mais le feu des hommes, à la différence de celui des dieux, a besoin de combustible. Hermès le premier à avoir fabriqué du feu à la façon des hommes en leur montrant l'exemple, d'après les *Hymnes homériques*, l'a fait à l'aide de deux morceaux de bois³⁵.

Le bois, sur ce point, est donc indispensable à la condition humaine, alors qu'il ne l'est pas aux dieux pour avoir du feu. Les dieux ont le feu et les hommes font du feu. Nous allons nous intéresser au feu des hommes, celui qui nécessite du bois, en lien avec le foyer et à la déesse Hestia, puis au feu culinaire et sacrificiel, et aux bûchers funéraires. Bien qu'il soit vrai qu'en étudiant brièvement les différentes utilisations du feu dans la littérature épique nous semblions nous éloigner de la forêt, notre terrain de recherche, nous pensons pouvoir, tout de même, apprendre de ces pratiques qui utilisent du bois. Nous tenterons d'ouvrir des perspectives sur la forêt à partir des différents feux. Déjà, le feu comme foyer, mis dans une optique anthropologique, nous permet de retrouver la division entre territoire cultivé et territoire sauvage. Le feu sacrificiel, quant à lui, permet la communication entre les hommes et les dieux, la forêt a peu à y voir, sauf que parfois le combustible est explicitement ramassé dans les bois. Ainsi un acte de civilisation nécessite de la matière brute et sauvage. Enfin, les morts que l'on incinère sur de grands bûchers, ne trouvent la paix de l'âme qu'à la condition de cette crémation. Il nous semble donc pertinent de questionner la forêt via l'étude du feu,

³⁴ GRAZ, L., *Le feu dans l'Illiade et l'Odyssée*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1965, p. 9.

³⁵ *Hymne à Hermès*, 107 et ss. : « puis il rassemblait beaucoup de bois et cherchait l'art du feu ».

surtout que, selon l'adage populaire, il n'y pas de fumée sans feu, et nous ajoutons qu'il n'y a pas de feu sans bois.

3.2.1.1 Le foyer, antithèse et complément de la forêt?

En Grèce le foyer à sa déesse : Hestia. Cette déesse n'apparaît pas chez Homère, mais deux hymnes lui sont consacrés, le premier la mettant en relation avec Hermès et le second faisant de la déesse la gardienne du temple d'Apollon à Delphes³⁶. Cette déesse est aussi mentionnée dans l'*Hymne à Aphrodite* qui la place dans la triade des vierges de l'Olympe à côté d'Artémis et d'Athéna. Hestia n'est pas la protectrice du foyer, mais bien plus le foyer divinisé. Elle est l'incarnation de ce feu particulier, centre de toute vie, que cela soit dans la maison, le temple ou encore dans la cité.

Dans l'un des *hymnes* qui lui sont consacrés, elle est associée à Hermès. Ce lien entre ces deux dieux a été analysé par Jean-Pierre Vernant, et l'auteur explique le rapprochement entre eux :

On peut dire que le couple Hermès-Hestia exprime, dans sa polarité, la tension qui se marque dans la représentation archaïque de l'espace : l'espace exige un centre, un point fixe, à valeur privilégiée, à partir duquel on puisse orienter et définir des directions, toutes différentes qualitativement ; mais l'espace se présente en même temps comme lieu du mouvement, ce qui implique une possibilité de transition et de passage de n'importe quel point à un autre.³⁷

Hestia est le centre à partir duquel la conception anthropologique grecque envisage la périphérie qu'Hermès parcourt jusqu'aux confins du monde. C'est à partir de la place d'Hestia que la forêt peut être assimilée à l'extérieur.

Comme la virginité d'Artémis était en relation avec la zone forestière dans laquelle la déesse évoluait, la forêt vierge, celle d'Hestia aussi renvoie au lieu de son établissement. Il y a, en effet, un rapport entre la fonction d'Hestia comme déesse du foyer et sa fixation définitive dans un statut virginal. L'*Hymne à Aphrodite* est sur ce point explicite : « Elle resterait toujours vierge, la divine déesse. Au lieu d'un présent de noces, Zeus le Père lui accorda un beau privilège : elle s'installa au centre de la maison, pour y prendre possession

³⁶ *Hymne à Hestia* (II), 1-2 « Hestia, qui dans la divine Pythô prend soin de la demeure d'Apollon. »

³⁷ VERNANT, J.-P., « Hestia-Hermès, sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1996, p. 159.

des graisses offertes.³⁸ » L'union conjugale, nous dit Vernant, serait la négation des valeurs que la présence d'Hestia incarne au cœur de la maison, de l'*oikos* en tant qu'habitat mais aussi comme groupe humain. Ces valeurs, ce sont la fixité, la permanence et le cloisonnement. Or, le mariage implique une transformation de l'être personnel de la jeune fille et aussi de son statut social. Le mariage consiste en une initiation, un changement d'être pour la jeune fille qui est aussi arrachée à son milieu domestique pour se fixer chez son époux, dans une autre maison. Le mariage, conçu dans cette optique, implique donc le mouvement. Hestia est ainsi bien loin de la forêt, car si Artémis est la déesse de la forêt résidant au plus profond du sauvage, à l'inverse, Hestia est le symbole du centre civilisé en totale opposition avec tous les *eschatiai* et donc avec la forêt. Cependant au niveau matériel, il faut admettre que le foyer a besoin de bois pour exister, la forêt en tant que réserve de bois est donc indispensable à l'existence de la déesse du foyer. Les deux lieux sont complémentaires, l'espace social ne pouvant se passer de ses marges sauvages.

3.2.1.2 Le feu sacrificiel

Par contre, le feu sacrificiel, qui permet le passage du cru au cuit, est typiquement humain. Il nécessite du bois, tout comme le feu purificateur des funérailles. C'est principalement à travers l'*Illiade* que nous prendrons nos références concernant ce feu, en essayant de garder à l'esprit que c'est l'utilisation du bois à travers le feu qui retient notre attention. Avant d'allumer un feu, il faut aller chercher du bois, comme le montre, par exemple, ce passage où les Troyens veulent éclairer la nuit afin de prévenir le départ potentiel des Achéens :

Ramassez enfin force bois (ξύλα): il faut que, toute la nuit, jusqu'à l'heure où luira l'aube matinale, nous fassions brûler des feux innombrables, dont l'éclat monte jusqu'au ciel, si nous ne voulons pas que les Achéens chevelus profitent de la nuit, pour se mettre soudain à fuir sur le large dos de la mer.³⁹

Au-delà de l'éclairage ou de la chaleur que permet la combustion du bois, le feu a en Grèce des utilisations plus complexes. Le feu sert pour les sacrifices, il permet autant de cuire la viande que d'accomplir une cérémonie religieuse, c'est-à-dire l'acte rituel par lequel un

³⁸ *Hymne à Aphrodite*, 27-31.

³⁹ *Illiade*, VIII, 508-512.

objet ou un être passe du profane au sacré. Ce sacrifice est l'acte central du culte religieux et trois aspects différents peuvent en être dégagés, alimentaire, social et religieux.

Pour ce qui touche à la cuisson des morceaux de viande nous pouvons nous référer au passage suivant :

La prière achevée, les orges répandues, on relève les mufles, on égorge, on dépèce ; on découpe les cuisses, des deux côtés on les couvre de graisse ; on dispose au-dessus des morceaux de chair crue ; après quoi, on les brûle sur les bûches bien sèches. On met la fressure à la broche ; on la tient au-dessus du feu. Puis les cuisseaux brûlés, on mange la fressure. Le reste, on le débite en menus morceaux ; on enfile ceux-ci sur des broches, on les rôtit avec grand soin ; on les tire enfin tous du feu. L'ouvrage terminé, le banquet apprêté, on festoie, et les cœurs n'ont pas à se plaindre du repas où tous ont leur part.⁴⁰

C'est donc tout un rituel, plusieurs fois répété dans les mêmes termes, que de cuire de la viande avant de la manger : pour consommer de la viande il faut faire un sacrifice, suivre un protocole qui doit intégrer la pureté à cet acte souvent violent, voire meurtrier. Du respect de ce rituel découle la réussite du sacrifice. Il faut noter aussi, chose inconnue des Grecs, que cuire les aliments tue les microbes, les purifie en quelque sorte. L'aspect social du sacrifice découle de la commensalité qu'il introduit entre les participants. Aux banquets tous sont égaux, chacun ayant sa part, et ceci renforce le sentiment d'appartenance à la communauté et exprime un sentiment d'égalité. L'aspect religieux tient à la répartition des parts, les hommes mangent la leur et la part des dieux leur est apportée par la fumée, comme nous allons le voir. Dans cet esprit, cuire les aliments fait partie des pratiques religieuses qui caractérisent l'humanité.

Le rôle du feu va au-delà de la simple cuisson. La fumée est un élément important de l'acte sacrificiel, et nous pouvons en rendre compte à partir de l'exemple suivant qui traite des Troyens :

Ils amènent de la ville des bœufs et de gros moutons – vite ; ils se munissent de doux vin et de pain pris dans leurs maisons ; ils ramassent force bois, et bientôt les vents portent le fumet de la graisse de la plaine jusqu'aux cieux.⁴¹

Le sacrifice permet aux hommes de communiquer avec les dieux tout en soulignant, avec les parts différentes des victimes réservées aux uns et aux autres, la différence de leur condition : aux hommes, le besoin de se nourrir et la mort, aux dieux, l'ignorance de la faim

⁴⁰ *Iliade*, II, 421-430.

⁴¹ *Iliade*, VIII, 547-549.

et l'immortalité. La communication avec les dieux reste le but majeur de toute la pratique du rite : sacrifier c'est faire du sacré. Le sacrifice est le moyen par lequel le monde profane communique avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime. La fumée semble donc une chose importante : la communication rendue visible aux sacrificateurs. C'est la fumée qui apporte leur part aux dieux. Ainsi, le feu culinaire sert de moyen de communication entre le monde des hommes et celui des dieux. Le bois, en brûlant, tend à jouer un rôle d'intermédiaire médiatique qui transmet un message aux dieux.

Bien qu'il ne soit pas dit explicitement que le bois utilisé lors des sacrifices provienne de la forêt, la coupe saisonnière des vergers pouvant peut-être suffire à elle toute seule, cette possible utilisation de bois sauvage dans un acte de civilisation fait apparaître des questions. Dans un sacrifice l'animal doit être domestique, mais le bois de combustion, lui, peut-être sauvage, ramassé ou coupé en forêt. Y a-t-il, ici, une contradiction entre ce que prescrit le mythe, d'une part, et la réalité quotidienne, d'autre part? Peut-être, aussi, que le feu par son pouvoir purificateur « ennoblit » le bois sauvage? Dans les sacrifices le statut anthropologique du bois, à savoir si il est cultivé ou sauvage, semble, en fait, de peu d'importance, et nous ne pouvons pas éclairer ces questions. Nous allons voir, cependant, que pour les bûchers funéraires, évoqués dans l'*Iliade*, le combustible utilisé provient des contrées sauvages, ce qui ne semble pas poser de problèmes ni être une contradiction. Peut-être que le bois est si important dans la vie quotidienne des Grecs, qu'il ne peut pas rentrer dans l'une de leurs différentes catégories de pensée. Ils en ont absolument besoin.

3.2.1.3 Les bûchers funéraires

Le feu permet aussi l'incinération des héros homériques, le rite funéraire le plus commun des poèmes homériques, comme le confirme Émile Miteaux : « Il a été longtemps admis, sur la foi précisément des poèmes homériques, que l'incinération était le rite funéraire normalement et même exclusivement pratiqué dans la plus ancienne société grecque. Homère ne paraît connaître que lui.⁴² »

Et effectivement c'est capital, semble-t-il, de brûler les morts, comme l'exprime Agamemnon : « Quant à brûler les morts, je ne m'y oppose en rien. Car il ne faut rien

⁴² MIREAUX, É., *La vie quotidienne au temps d'Homère*, Paris, Hachette, 1954, p. 233.

épargner envers les morts, une fois qu'ils sont morts, pour adoucir leur sort par le feu, bien vite.⁴³ » C'est que, toujours d'après Homère, l'incinération seule donne aux âmes des morts le repos définitif, en leur ouvrant les portes d'Hadès. La finalité de ces cérémonies est d'une part, vis-à-vis du défunt, de le faire accéder au statut de mort pour qu'il rejoigne le monde des trépassés et pour pouvoir lui rendre les honneurs qui lui sont dus. Et d'autre part, pour la communauté, dont l'ordre et la pureté ont été entamés par la mort, de rétablir l'ordre par la prise en compte de la disparition d'un de ses membres. D'après les récits homériques plusieurs étapes se succèdent lors des funérailles. Le corps du défunt doit être purifié (lavé, huilé...) puis des manifestations de deuil prennent place (lamentations, coupe de cheveux pour les offrandes...), vient ensuite la crémation, dont le but est de préserver de l'impureté et de la décomposition. Finalement les cendres, ou les os restants, sont placées dans une urne qui sera enfouie dans une fosse. Ce rituel requiert donc du bois en certaine quantité pour le bûcher, et aller chercher ce bois en forêt afin de pratiquer les rites funéraires fait partie des préparatifs, comme nous le voyons dans l'*Iliade* à l'occasion des funérailles de Patrocle :

Ils partent, ayant en mains cognées de bûcherons et cordes bien tressées. Les mules marchent devant. Et ils vont sans cesse montant, descendant, longeant ou coupant. Mais à peine arrivée aux flancs de l'Ida aux sources sans nombre, vite ils s'empressent d'abattre, avec le bronze au long tranchant, des chênes hauts et feuillus (δρῦς ὑψικόμους ταναήκει), qui tombent à grand fracas. Les Achéens alors les fendent et les lient derrière leurs mules.⁴⁴

Ce bois servira à l'édification du bûcher du compagnon d'Achille, que le feu dévorera pour que le voyage du mort dans l'au-delà devienne possible. Ici encore, le feu purifie et établit une communication entre le monde des dieux et celui des mortels.

À travers ces exemples, plus que l'importance du feu dans la littérature épique, c'est celle du bois que nous avons tenté de présenter. Mais d'autres usages de ce bois, cette fois comme matériau de travail, fourmillent dans nos sources, comme nous allons le voir.

3.2.2 Les habitations et le bois

Le bois est aussi utilisé dans le domaine de la construction. Il sert à l'édification des habitats symboles de la sédentarité et de la vie policée. Nous allons d'abord de manière

⁴³ *Iliade*, VII, 400.

⁴⁴ *Iliade*, XXIII, 113-121.

générale nous intéresser aux temples car ils demeurent la référence architecturale de la Grèce. Ensuite, nous reviendrons à la vie quotidienne décrite dans les poèmes.

Les premières colonnes, reflet de l'architecture monumentale grecque, semblent avoir été originellement en bois, de simples troncs d'arbres équarris remplacés plus tard par la pierre. Nous avons un exemple concret grâce à l'Héraion de Samos. Le premier temple d'Héra à Samos, l'un des plus anciens, datant de la première moitié du VIII^e siècle av. J.-C.⁴⁵, nous montre la manière dont étaient construits les premiers temples. Primitivement, c'était une construction rectangulaire avec des poteaux de soutien en son milieu. Mais plus tard des colonnes de bois furent ajoutées tout autour du rectangle, préfigurant le portique. Cette amélioration architecturale, avec l'apparition du portique, mènera aux temples caractéristiques de la Grèce. D'ailleurs le second temple d'Héra, construit sur l'emplacement du premier, vers le VII^e siècle av. J.-C., fut dès le départ construit sans la colonnade intérieure et, par contre, le portique fut intégré dans l'ensemble dès le début. L'Héraion d'Olympie garde trace, aussi, d'anciennes colonnes de bois. Il semblerait donc que la structure même du temple grec classique soit due à l'emploi d'arbres comme colonnes à l'époque archaïque. Parallèlement, d'après Burkert, le commencement de l'édification des temples serait à lier au développement de l'image divine, primitivement représentée par une statue de bois : les *xoana* (ξύανα), qui continueront, même à l'époque classique, à faire partie des représentations divines à côté des grandes statues de pierre anthropomorphes.

Ces *xoana*, billots de bois plus que statues, furent religieusement utilisés tout au long de l'antiquité grecque. C'est pour abriter ces représentations du dieu que les temples furent construits. Finalement, les rangées de colonnes de troncs d'arbres, bien qu'organisées, rappellent peut-être le sanctuaire primitif que serait le bois sacré. Le temple est bel et bien né de la forêt, via ces longs fûts qui ne pouvaient guère être trouvés ailleurs.

À l'opposé de ces temples, édifices destinés à durer, nous trouvons de rustres habitations servant aux bergers dans les zones de pâturage. Ces cabanes, faites de bois, qu'Hésiode conseille de fabriquer l'été en prévision de la mauvaise saison, ne semblent être que des abris de fortune. L'habitation d'Eumée, le porcher d'Ulysse à Ithaque, nous fournit un exemple de

⁴⁵ BURKERT, W., *Greek Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 1985. Burkert parle du IX^{ème} siècle av. J.-C. pour la construction du premier Héraion.

ces cabanes. Il y demeure près d'un pacage avec des étables⁴⁶. Cette sorte d'habitat, tout construit de bois, rappelle mythologiquement les premières demeures des hommes, elles restent celles des bergers et porchers qui vivent marginalement, plus civilisées que les grottes et les cavernes où demeurent les monstres comme les Cyclopes que rencontre Ulysse, ce sont tout de même des habitats « primitifs ».

À mi-chemin entre les temples et les cabanes, nous avons les habitations ordinairement utilisées. Ces habitations ont de nombreux éléments en bois comme le montrent ces passages : « Elle était arrivée au seuil en bois de chêne que l'artisan jadis en maître avait poli et dressé au cordeau ; il en avait aussi ajusté les montants et les portes brillantes.⁴⁷ » ; « on dirait les chevrons qu'un charpentier fameux assemble au haut d'une maison, pour la garder des violences du vent.⁴⁸ »

Si à travers ces mentions nous avons la possibilité de voir qu'effectivement le bois semble largement utilisé dans la construction des habitats, on remarque aussi l'emploi d'adjectifs valorisant l'artisan ou le charpentier et son ouvrage. Ce point retiendra notre attention car l'utilisation du bois, comme matériau de construction, ouvre finalement la voie à l'artisanat lié au bois et à sa consommation, ainsi qu'à la place que tient l'artisan dans la Grèce ancienne.

3.2.3 L'artisanat du bois

Dans les maisons, les objets d'usage quotidien et le mobilier, tels les chaises, les fauteuils ou les tables, sont aussi en bois. Mais à travers leur mention, c'est le travail artisanal, quasi artistique, qui est mis de l'avant. Il semble que ces objets ne soient portés à notre connaissance que parce qu'ils sont identifiés comme œuvres d'art. Ainsi, on ne compte plus, notamment dans l'*Odyssée*, les fauteuils ouvragés⁴⁹ et les tables polies⁵⁰. Le travail du bois, effectué par les artisans, est placé au niveau religieux sous la tutelle d'Athéna et de Métis. Pour la plupart, ces artisans sont désignés comme des « spécialistes » :

⁴⁶ *Odyssée*, XIV, 1-22.

⁴⁷ *Odyssée*, XXI, 43-45.

⁴⁸ *Illiade*, XXII, 713-715.

⁴⁹ *Odyssée*, XVII, 33.

⁵⁰ *Odyssée*, XVII, 93.

Quels hôtes s'en va-t-on quérir à l'étranger ? Ceux qui peuvent remplir un service public, devins et médecins et dresseurs de charpentes (τέκτονα δούρων) ou chantre aimé du ciel, qui charme les oreilles ! Voilà ceux que l'on fait venir du bout du monde !⁵¹

Toutefois, ces spécialistes ne bénéficieront pas d'un très grand statut social. Leur art est reconnu mais, pour les Grecs, de manière générale et par la suite, l'artisan se place derrière l'agriculteur. Pierre Vidal-naquet l'a d'ailleurs exprimé. Pour lui, « c'est là, une des contradictions les plus profondes de la civilisation grecque : la Grèce, particulièrement aux V^e et IV^e siècles, est une « civilisation de l'artisan ». Mais son idéologie, celle de la classe dominante, qui s'exprime par exemple dans l'œuvre de Platon, nie l'importance et la place effective de l'artisan, condamné à rester dans l'ombre, à n'être que le héros secret de l'histoire grecque.⁵² »

3.2.2.3 Le lit et le radeau d'Ulysse

Deux exemples de travaux associés au bois nous sont donnés dans l'*Odyssée* grâce à Ulysse qui, parmi ses nombreux talents, possède l'art de la fabrication. Il s'agit de la fabrication de son lit et celle de son radeau. Nous y voyons tout autant les méthodes que l'adresse du héros. Pour le lit, voici ce qu'en dit Ulysse :

C'est moi seul, qui l'avait fabriqué sans un aide. Au milieu de l'enceinte, un rejet d'olivier éployait son feuillage ; il était vigoureux et son gros fût avait l'épaisseur d'un pilier : je construisis, autour, en blocs appareillés, les murs de notre chambre ; je la couvris d'un toit et, quand je l'eus munie d'une porte aux panneaux de bois plein, sans fissure, c'est alors seulement que, de cet olivier coupant la frondaison, je donnai tous mes soins à équarrir le fût jusqu'à la racine, puis, l'ayant bien poli et dressé au cordeau, je le pris pour montant où cheviller le reste ; à ce premier montant, j'appuyai tout le lit, dont j'achevai le cadre ; quand je l'eus incrusté d'or, d'argent et d'ivoire, j'y tendis des courroies d'un cuir rouge éclatant.⁵³

Ce passage nous apprend beaucoup de choses. Ulysse construit seul son lit, insistant sur sa grande habileté en matière de fabrication, son lit est une œuvre d'art. Ce lit est placé au centre de l'habitation, la chambre nuptiale d'Ulysse et de Pénélope, symbole de leur union à partir de laquelle l'*Oikos* prend son existence, mais aussi symbole de continuité par la descendance.

⁵¹ *Odyssée*, XVII, 382-386.

⁵² FRONTISI-DUCROUX, F., *Dédale, mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2000, p. 25.

⁵³ *Odyssée*, XXIII, 189-201.

L'olivier sert de colonne centrale et cet arbre est tout aussi central à travers l'*Odyssée*. Arbre lié à Ulysse et qui, comme Athéna, le protège et lui sauve la vie, il permet au héros de mettre à contribution, avec talent, de nombreuses facettes de son savoir-faire. Pour preuves, les différentes techniques employées durant la fabrication, des gestes que nous retrouvons dans la construction du radeau d'Ulysse sur l'île de Calypso.

Ulysse n'est pas seulement menuisier, il est aussi charpentier. Par conséquent, il peut se fabriquer un bateau, un vaisseau bien charpenté, qui prend des traits semblables aux navires construits par les Grecs, comme il s'en trouve particulièrement dans l'*Iliade*. Cette fabrication, qui se passe sur l'île de Calypso, nous est donnée du début à la fin, et deux aspects sont mis en évidence. D'abord les outils et le choix du bois, ensuite la construction en tant que telle:

Tout d'abord, elle vint lui donner une hache aux deux joues affûtées, un gros outil de bronze, que mettait bien en mains un manche d'olivier aussi ferme que beau ; ensuite elle apporta une fine doloire et montra le chemin vers la pointe de l'île, où des arbres très hauts avaient poussé jadis.⁵⁴

Les outils, hache et doloire, font preuve d'un niveau technique peu évolué qui est celui de l'Antiquité et du Moyen Âge et limitent l'importance des coupes si on les compare aux moyens techniques actuels. La mention des arbres présents (aunes, peupliers) nous renseigne sur le type d'arbres que l'artisan utilise pour construire, ainsi que sur l'emplacement de ces arbres, encore une fois un lieu en marge puisqu'ils ont poussé au bout de l'île. Nous nous attarderons sur ces points plus tard, nous concentrant pour l'instant sur les techniques :

Mais lui, coupant ses bois sans chômer à l'ouvrage, il jetait bas vingt arbres, que sa hache équarrit et qu'en maître il plana, puis dressa au cordeau. Calypso revenait : cette toute divine apportait les tarières. Ulysse alors perça et chevilla ses poutres, les unit l'une à l'autre au moyen de goujons et fit son bâtiment. Les longueurs et largeurs qu'aux plats vaisseaux de charge, donne le constructeur qui connaît son métier, Ulysse les donna au plancher du radeau ; il dressa le gaillard, dont il fit le bordage en poutrelles serrées, qu'il couvrit pour finir de voliges en long ; il y planta le mât emmanché de sa vergue ; en poupe, il adapta la barre à gouverner, puis, l'ayant ceinturé de claies en bastingage, il lesta le plancher d'une charge de bois.⁵⁵

Le radeau d'Ulysse est chevillé, il se sert d'un cordeau, et cette embarcation possède un plancher, un mât et une barre à gouverner. Il n'a donc rien d'un simple radeau improvisé.

⁵⁴ *Odyssée*, V, 234-241.

⁵⁵ *Odyssée*, V, 243-257.

Ulysse connaît les techniques d'assemblage d'un navire et les reproduit, à une échelle moindre, pour son propre bénéfice. En définitive, ce qui ressort de l'artisanat du bois, et de l'artisanat en général, à travers ces deux exemples du lit et du bateau d'Ulysse, c'est la liaison entre les différentes phases de la fabrication allant de l'abattage du bois à son assemblage.

Françoise Frontisi-Ducroux nous le confirme dans *Dédale* :

Ulysse, lui, excelle aussi bien à la fabrication du navire qu'à la construction du mobilier. Il est à la fois maçon, menuisier et charpentier. Les diverses phases de son activité sont décrites en deux endroits de l'*Odyssée* : la construction de son embarcation au chant V, celle de son lit et de sa chambre nuptiale au chant XXIII. Son art comporte d'abord l'abattage des arbres avec une hache de bronze et une fine doloire, le débitage des planches et le dégauchissement, puis l'ajustage à l'aide de chevilles.⁵⁶

Ainsi la fabrication de ces travaux de bois repose sur deux opérations : découpage et assemblage. Le τέκτων, mot traduit ordinairement par « charpentier », est successivement bûcheron puis seulement charpentier. Mais il semble que l'intégration des diverses tâches que comporte l'artisanat du bois s'étende à toutes les formes d'artisanat. Ainsi, en plus de lier et d'intégrer les différentes tâches de la fabrication d'objets en bois, coupage et assemblage, les différents types d'artisanats sont liés :

Dans le cadre artisanal qui nous intéresse, au niveau d'expérience technique correspondant à la civilisation homérique, la production d'objets de métal ne peut se concevoir comme une activité totalement autonome. Le métal a besoin d'un support, il est dépendant du bois et du cuir. Et les opérations de l'artisan ne sont pas radicalement séparées comme elles le seront avec l'introduction de tous les procédés de fonte.⁵⁷

À travers la littérature épique, le bois semble un support indispensable à tout artisanat, que cela soit pour la métallurgie ou encore le tissage de la laine qui nécessite un métier en bois.

3.2.4 Connaissance des arbres et écologie?

Dans une société de guerre permanente, le bois sert aussi pour les armes. Les lances sont de frêne, un bois solide tout en étant souple, et les textes nous le rappellent abondamment. Les chars homériques sont en bois avec du bronze, liant les différents types d'artisanat, comme nous l'avons vu. Les armes moins civilisées, celles n'appartenant pas à la panoplie hoplitique et dont l'emploi n'est pas destiné aux combats réglés, sont en bois tels les arcs et

⁵⁶ FRONTISI-DUCROUX, F., *op. cit.*, p. 56.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 60.

les flèches ou la massue d'Héraclès. Et nous allons voir, avec Hésiode, que la construction des outils ne saurait se passer de bois. Dans *Les Travaux et les Jours* l'auteur, tout en évoquant les travaux saisonniers, nous fournit, à plusieurs reprises, des indications sur la fabrication d'outils nécessaires aux travaux des champs et à la vie en général :

Coupez un mortier de trois pieds et un pilon de trois coudées ; un essieu de sept pieds – ce sera fort bien mesuré : si vous le coupez de huit pieds, vous pourrez détacher un maillet – et une roue de trois emfans pour un chariot de dix palmes. Les bois courbés ne manquent pas ; mais ce qu'il faut rapporter chez vous, si vous en découvrez en cherchant dans la montagne et dans la plaine (κατ' ὄρος διζήμενος ἢ κατ' ἄρουραν), c'est une haye de chêne vert : c'est elle qui résiste le mieux, quand on laboure avec des bœufs, une fois que le serviteur d'Athéné l'a emboîtée au sep, puis appliquée et chevillée au timon. Faites-vous deux charrues que vous fabriquerez chez vous, l'une d'un seul morceau, l'autre de pièces ajustées ; ce sera tout à fait bien : si vous brisez l'une, vous mettrez l'autre derrière les bœufs. Le laurier (δάφνης) et l'orme (πετέλης) sont pour le timon ceux des bois qui se piquent le moins, le chêne (δρυός) pour le sep, et le chêne vert (πρίνου) pour la haye.⁵⁸

Ce passage démontre une bonne connaissance des espèces d'arbres de la part de l'auteur. Toutes ne se valent pas, suivant l'objet à fabriquer. Il est nécessaire de choisir le bois en fonction des besoins. Et nous trouvons d'autres exemples où l'objet à fabriquer détermine le choix du bois de construction. Les jantes de chars sont en peuplier (αἴγειρος): « comme le peuplier qui dans le bas-fond d'un grand marécage a poussé, lisse, avec des branches au sommet ; le charron, de son fer brillant, le coupe, pour courber son bois en jantes de chars magnifique ; et, se séchant, il reste étendu sur le bord du fleuve.⁵⁹ » Les essieux semblent être en chêne : « On entendit craquer l'essieu de chêne sous le poids : car il portait une déesse terrible et un homme excellent.⁶⁰ »

Cette connaissance des espèces d'arbre et du meilleur emploi que l'on peut faire de chaque arbre, ainsi que tout ce que l'on a vu sur l'utilisation du bois ouvre la voie à des questions d'ordre écologique. D'après nos sources il semble que les constructeurs ne prennent que ce qui leur est nécessaire. De plus, la façon grecque d'envisager les choses de manière générale au niveau environnemental est différente de la nôtre.

⁵⁸ *Les Travaux et les Jours*, 423-437.

⁵⁹ *Illiade*, IV, 480.

⁶⁰ *Illiade*, V, 835.

Un article de J. Donald Hughes nous éclaire sur ce point⁶¹. Dans cet article, l'auteur enquête sur les attitudes caractéristiques des Grecs face à la nature. Ces attitudes qui peuvent former une trame de perception pour une possible pensée écologique. Il dégage deux attitudes majeures. La première, celle qui nous concerne, la plus archaïque, regarde la nature comme le théâtre des dieux et la seconde, plus tardive et contemporaine de l'essor de la philosophie, considère la nature comme le théâtre de la raison et rend possible, alors, le commencement d'une pensée écologique.

Nous avons vu que certains interdits, comme la coupe de certains arbres, ou la mise à mort de certains animaux sont de caractère religieux. Dans le même ordre d'idées, la connaissance des espèces d'arbres utilisables suivant les besoins nous est confirmée par les propos d'Hésiode, ce qui semble limiter l'abattage à outrance et peut dénoter un certain respect pour la nature. Ainsi, sans qu'il y ait une réflexion écologique de la part des Grecs avant la période classique, leurs actions en matière d'environnement sont conditionnées par leur pensée religieuse. Et Hughes note dans son article :

« they were less concerned with the direct impact of their own actions on nature than with the attempt to please the gods or avert their anger by worship and sacrifice. They were, of course, constantly observing nature, but saw its working as supernaturally controlled. Thus they were understandably reluctant to interfere in any major way with the established arrangement of the natural order as they perceived it, out of fear of offending the gods.⁶² »

Finalement, que cela soit pour le feu ou les différentes fabrications, le bois est un produit de consommation indispensable au monde grec de l'épopée. De cette nécessité surgissent des questionnements d'ordre écologique. Hésiode et Homère ne semblent pas prendre en compte la déforestation que les activités humaines peuvent entraîner, ils sont dans une logique différente, pour eux la nature a quelque chose de surnaturel et de divin.

Il faudra attendre le IV^e siècle av. J.-C., avec Platon, pour que se forme un début de réflexion sur le déboisement, lorsque le philosophe se souvient, dans le *Critias*, avec nostalgie semble-t-il, du temps où les forêts recouvraient encore largement l'Attique et pouvait écrire :

⁶¹ HUGHES, J. D., « Ecology in Ancient Greece », *Inquiry*, 1975, No.18, p. 115-125.

⁶² *Ibid.*, p. 117.

Notre terre est demeurée, par rapport à celle d'alors, comme le squelette d'un corps décharné par la maladie. Les parties molles et grasses de la terre ont coulé tout autour, et il ne reste plus que la carcasse nue de la région. Mais en ce temps-là, encore intacte, elle avait pour montagnes de hautes ondulations de terre [...] ; il y avait sur les montagnes de vastes forêts, dont il subsiste encore maintenant des traces visibles. Car, parmi ces montagnes qui ne peuvent plus nourrir que les abeilles, il y en a sur lesquelles on coupait encore, il n'y a pas très longtemps, de grands arbres, propres à monter les plus vastes constructions, dont les revêtements existent encore. Il y avait aussi beaucoup de hauts arbres cultivés, et la terre donnait aux troupeaux une pâture inépuisable.⁶³

On remarque, cependant, que l'émergence de la Raison, si elle permet une approche différente de la nature et de la place de l'Homme dans celle-ci, n'élimine pas l'idée, même chez un Platon, d'un Âge d'or irrémédiablement perdu, dans lequel s'étendaient de vastes forêts.

*

Pour conclure ce paragraphe sur l'utilisation du bois en Grèce ancienne, à travers la littérature épique, et ses conséquences sur les représentations de la forêt chez les Grecs, nous pouvons revenir sur plusieurs points. Le bois, tout d'abord, nous l'avons largement vu, est indispensable à la fabrication du feu. Lorsque ce combustible provient des étendues forestières, classées parmi le monde sauvage, il est quand même utilisé à des fins culturelles, le feu agissant alors comme un purificateur du sauvage. Nous y voyons aussi qu'un lien important existe entre toutes les parties des territoires des Grecs, entre la cité et sa déesse Hestia, et les marges incultes. De même, au niveau de l'artisanat, le bois est le plus nécessaire des matériaux. Mais, ici, deux remarques interviennent. Premièrement, les artisans du bois, comme les autres, ne sont pas, idéologiquement, bien classés dans l'échelle des activités dignes de l'homme. Ensuite, en ce qui concerne directement le bois, il faut noter que la technique apparaît comme un principe civilisateur, puisqu'elle permet de rendre de la matière brute, issue des lieux sauvages, culturellement acceptable et utilisable. Surtout, encore une fois, que la société ne peut se passer de bois pour répondre à ses besoins, ce qui d'ailleurs, ouvre la voie à des questions d'ordre écologique, comme nous l'avons évoqué.

Finalement, il nous semble que les deux caractéristiques principales de la forêt, sur lesquelles nous nous appuyons, une forêt de l'Âge d'or et une autre du monde sauvage, se

⁶³ PLATON, *Critias*, éd. et trad. par Albert Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1963, 111b-111c, p. 261, dans HARRISON, R., *Forêts, Essai sur l'imaginaire occidental*, Paris, Flammarion, 1992, p. 92.

retrouvent mais peuvent être affinées. En effet l'aspect nourricier de la forêt est présent à travers la chasse et l'alimentation qu'elle fournit, bien qu'en même temps, la marque du sauvage y demeure. Hésiode la place au milieu des éléments naturels, dans un temps particulier. Elle participe, d'un côté, au grand cycle terrestre, avec les saisons, mais aussi, d'un autre côté, aux grandes forces primordiales qui se déchirent sur la terre des hommes, le feu, l'eau et l'air. La forêt apparaît aussi comme une réserve. Une réserve de bois principalement, mais aussi, secondairement, d'animaux et d'aliments. La forêt, de manière générale, pourvoie l'humanité en bois. Elle est généreuse, même si elle fait peur et que ce qu'elle produit porte la marque du sauvage et du naturel que les hommes doivent, par certaines techniques, voire par le feu, rendre pur et digne d'emploi. Cette réserve de matière première semble aux Grecs de l'épopée inépuisable. Les seules traces d'interdits concernant des coupes de bois sont le fait de la pensée religieuse et non pas d'une pensée écologique digne de ce nom. La forêt reste toujours un espace qui peut être sacré. Nous avons vu que les premiers temples seraient nés de la forêt, et les bois sacrés nous avaient déjà amené à voir dans les espaces boisés, des endroits potentiels du divin. Dans ce cas, si l'on approfondit, les espaces boisés peuvent être des abris, tant pour les dieux que pour les hommes et par extension, grâce au bois qu'ils procurent, les hommes peuvent se construire des cabanes et des manoirs, et ériger, pour leurs dieux, des temples. Mais ces espaces offrent aussi une protection aux animaux sauvages, ceux que l'on chasse. Ce chapitre a donc été l'occasion, en nous attachant à des pratiques forestières, mais aussi à l'usage du bois, de confirmer le plus important des traits des différentes représentations que nous commençons à entrevoir : La forêt dans son ambiguïté est pleine de potentialité.

CHAPITRE IV

UNE ÉTUDE DE CAS : ULYSSE ET LA FORÊT

Nous avons traité jusqu'à présent différents aspects de la forêt, mythique et religieuse, ainsi que les différents usages que les hommes de l'épopée font des lieux boisés. Il nous reste à considérer un dernier point sur la relation des hommes à la forêt. Non plus, cette fois, la relation prosaïque des communautés avec l'espace boisé, mais la relation d'ordre culturel, la confrontation de l'homme et de la forêt. Nous allons, dans ce chapitre, prendre un cas précis de rencontre d'un homme, Ulysse pour le nommer, avec la forêt. C'est le regard que le héros porte sur les étendues forestières, ainsi que les mésaventures qu'il y vit, qui retiendront notre attention.

4.1 Ulysse et la forêt dans les récits chez les Phéaciens

Notre point de départ sera un article de Pierre Vidal-Naquet intitulé *Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée*. La thèse de l'auteur porte sur la relation entre la terre cultivée et la possibilité d'y pratiquer des sacrifices dans l'*Odyssée*. Ce que recherchent Ulysse et ses compagnons tout au long de leur voyage, ce sont les cultures des champs. Quand ils n'en trouvent pas, cette absence de cultures entraîne une absence de sacrifices normaux. Ils ne peuvent donc pas être des hommes normaux puisque le mode de communication entre les hommes et les dieux, c'est le sacrifice, et un espace humain, c'est un espace où l'on peut sacrifier aux dieux en respectant les conventions rituelles. Ainsi, pour l'auteur, dans l'*Odyssée*, l'opposition entre le monde des hommes civilisés et les autres, divins ou sauvages, se marque par la possibilité ou non d'y pratiquer des sacrifices.

Mais ce que montre Vidal-Naquet et ce qui retiendra plus particulièrement notre attention, c'est que dans l'*Odyssée* deux mondes s'opposent :

L'*Odyssée* oppose un monde qu'on pourrait dire *réel*, celui d'Ithaque au premier chef, celui de Sparte et de Pylos où voyage Télémaque, et un univers mythique qui est, en gros, celui des récits chez Alcinoos [...] Ulysse pénètre dans cet univers mythique après son séjour chez les Kikones, peuple thrace tout à fait réel, connu encore d'Hérodote, chez lequel il mange, se bat et pille, exactement comme il aurait pu le faire à Troie, après les dix jours de tempête qu'il rencontre au détour du cap Malée, dernier site « réel » de son voyage avant le retour à Ithaque.¹

Ce point est intéressant pour notre sujet car dans le monde dit réel, la forêt est peu mentionnée si ce n'est pour décrire un paysage, mais dès lors que l'on sort de ce monde pour entrer dans celui plus fantastique, la présence de la forêt, sans être bien plus importante, devient plus significative au niveau de la logique anthropologique grecque ; surtout, comme le met en évidence Pierre Vidal-Naquet, ce monde des récits n'est pas cultivé conformément aux attentes du héros, ce qui laisse plus de place aux maquis, bosquets et forêts. Ce sont donc les récits qu'Ulysse fait à la façon d'un aède chez les Phéaciens que nous considérerons.

Dans les récits d'Ulysse, les plus connus du grand public, le héros teste son humanité. Ces récits ont un fort caractère anthropologique où le mangeur des fruits de Déméter est confronté à l'altérité. Le travail de la terre est absent de tous ces lieux qu'explore malgré lui Ulysse. La forêt étant l'un des lieux les moins cultivables, puisqu'il faut la défricher, il nous semble particulièrement intéressant de nous arrêter sur les récits chez Alcinoos, pour les raisons que François Hartog a mises en évidence :

Dans cet espace non humain, celui qui correspond aux « récits chez Alcinoos », Ulysse va faire l'expérience de l'altérité radicale, par la remise en question des frontières, et du brouillage des catégories séparant les hommes, les bêtes et les dieux. [...] cet espace se présente comme non cultivé, dépourvu de sociabilité, isolé et sans limites assignables. Le traverser, c'est parcourir les genres de vie et inventorier les régimes alimentaires jusqu'aux formes extrêmes de l'anthropophagie. Chacune des escales dans le monde des récits réserve, en effet, aux voyageurs la même déconvenue : jamais la terre n'est travaillée (même s'il arrive qu'elle produise d'elle-même comme au temps de l'âge d'or) et quand l'élevage est pratiqué — comme chez les Cyclopes ou les Lestrygons —, jamais il ne va de pair avec l'agriculture. Ils sont pasteurs, mais pas (encore) agriculteurs. Pas de blé, pas de pain, il est donc difficile de manger nourriture d'homme, mais tout aussi bien d'honorer les dieux comme il convient, par des sacrifices qu'ils puissent agréer.²

¹ VIDAL-NAQUET, P., « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée* », *Annales ESC*, 1970, No.5, p. 1282.

² HARTOG, Fr., « Le retour d'Ulysse », dans *Mémoire d'Ulysse*, Paris, Gallimard, 1996, p. 32-33.

Ces épisodes se situent en des lieux à l'écart, en marge de ceux fréquentés par les hommes. Ces endroits ne sont pas cultivés, ou le sont étrangement, ce qui laisse des terres vierges, et par conséquent des espaces boisés de toutes sortes, parfois originels, s'y trouvent. Pour la plupart ces lieux sont des îles éloignées. Ils sont soit rattachés au divin soit rattachés au monde monstrueux : « alternativement suprahumain ou infrahumain.³ » Cette alternative, nous l'avons vu, nous est apparue comme l'essence de la forêt. Dans ces récits, la forêt montre son double visage ainsi, de fait, que son ambiguïté, tour à tour émanation de l'Âge d'or ou dépositaire de la sauvagerie. Le tout au regard d'Ulysse, idéal-type dans le texte de l'homme grec qui ne se plaît que dans la culture, sur la terre ferme et cultivée.

L'intérêt pour nous de considérer ce passage vient du fait qu'il met Ulysse, l'homme de la culture, en face de lieux hors de celle-ci. Tous ces lieux ne sont pas cultivés, ni labours ni semailles ne viennent rythmer ce monde qui ne connaît pas le dur travail de la terre qui fait pourtant que l'homme est homme. Ces endroits sont incultes et à plus forte raison si ils sont boisés. Tous ne le sont pas, nous le verrons, mais parmi les épisodes contés par Ulysse en Phéacie⁴, nous pouvons considérer que quatre sont directement liés à la forêt. Nous allons, dans un premier temps, passer brièvement en revue ces épisodes, afin de donner la trame de ces récits, pour ensuite focaliser notre étude sur ceux où l'espace boisé est omniprésent.

4.1.1 Le périple d'Ulysse

Après avoir passé le cap Malée, ce passage tout à fait réel situé au sud-est du Péloponnèse, Ulysse et ses compagnons, voulant s'en retourner chez eux après la longue guerre de Troie, se retrouvent projetés dans un univers déboussolé. Il s'en suivra diverses rencontres pour la plupart meurtrières qui ne laisseront en vie qu'Ulysse, notre voyageur malgré lui.

Ils seront confrontés tout d'abord aux Kikones, un peuple de barbares aux yeux des Grecs. Ce sont des barbares et peut-être les derniers des barbares. Dans le récit, c'est ainsi qu'ils apparaissent, étant les derniers personnages du monde humain rencontrés par Ulysse et les

³ VIDAL-NAQUET, P., *loc. cit.*, p. 1283

⁴ Les Récits chez Alcinoos se composent des chants IX à XIII de l'*Odyssée*. On peut distinguer douze épisodes après le passage du cap Malée qui projette Ulysse dans le monde mythique : les Kikones, Les Lotophages, Les Cyclopes, Éole, Les Lestrygons, Circé, L'évocation des morts, Les Sirènes, Scylla, Charybde, Les boeufs d'Hélios, Calypso, et un treizième qui concerne l'île des Phéaciens d'où Ulysse raconte ses exploits.

siens, après la tentative pour doubler le cap Malée. Pierre Vidal-Naquet écrit à propos de leur pays : « La Thrace des Kikones est le dernier pays cultivé que rencontre Ulysse, qui y consomme des moutons et du vin.⁵ »

Viennent ensuite les Lotophages, ces gens qui mangent une fleur, drogue de l'oubli, le lotos. Ils ne sont pas méchants, mais ne se comportent pas comme de véritables hommes qui existent en partie parce qu'ils se souviennent, la mémoire jouant un rôle important pour la permanence et la continuité des communautés. Leur alimentation fait d'eux des végétariens, ce qui pour Ulysse peut s'apparenter à de la sauvagerie car ils sont excessifs dans leur comportement alimentaire.

Après, Ulysse rencontre les Cyclopes, qui sont des sortes de monstres. Dans ce passage nous trouvons des images forestières et cela sera la première étape d'Ulysse que nous verrons plus largement.

Par la suite, Ulysse s'arrête chez Éole, le maître des vents qui habite sur une île flottante. Cette île qui n'est pas enracinée à l'image de Délos, l'île sacrée qui, après la naissance d'Apollon et de sa sœur, s'enracine. C'est un bateau bien plus qu'une île. Elle n'a rien d'humain puisqu'elle vogue sur la mer, un lieu qui est tout le contraire de la terre, même sauvage. Éole, entouré de sa descendance, passe son temps à banqueter. L'inceste semble se pratiquer en ce lieu. Or cette relation matrimoniale est condamnable pour des hommes de l'épopée. Finalement, sur cette île il n'y a pas de cultures et pourtant il y a de nombreux festins, mais il faut dire que ces gens sont de la famille des dieux et ceci explique cela.

Plus tard, Ulysse rencontre les Lestrygons qui sont des pasteurs qui ne cultivent pas. Ils forment une communauté à l'image de celle des hommes mais ce sont avant tout des Géants, donc des monstres. La forêt est présente dans cet épisode car les Lestrygons vont y chercher du bois. Ainsi leur rapport à la forêt est humain, pourtant eux-mêmes ne se comportent pas comme tels vis-à-vis d'Ulysse et de ses compagnons parce que ce sont des anthropophages.

Ensuite, Ulysse se retrouve chez Circé la magicienne. Elle habite au cœur de la forêt sur une île au bout du monde. Ce passage où la forêt est fortement présente sera étudié plus en profondeur.

⁵ VIDAL-NAQUET, P., *loc. cit.*, p. 1284.

Sur les conseils de Circé, qu'Ulysse parvient à rendre inoffensive, le héros va consulter les morts. Pour cela il se rend au bout de l'Océan et reconnaît le lieu, le passage vers l'Hadès, grâce à la présence d'un bois sacré dédié à Perséphone.

Après sa descente aux enfers, le roi d'Ithaque fait la connaissance des Sirènes, qui, elles, se tiennent sur une prairie. Pour Vidal-Naquet elles sont une version féroce des Lotophages. « La séduction qu'elles inspirent entraîne le non-retour, mais comme les Lotophages elles sont susceptibles d'être vaincues.⁶ » Bien que cela nous éloigne de notre sujet, il est intéressant de constater qu'en ce qui touche aux prairies il semble qu'il existe, comme pour les espaces boisés, une ambiguïté dans leurs représentations. En effet celles-ci peuvent apparaître soit maléfiques, comme celle des Sirènes, soit bénéfiques, dans les cas où elles sont liées à une divinité, à l'instar des bois sacrés.

Ayant échappé à l'attraction des Sirènes, Ulysse s'aventure sur la mer. Deux épisodes s'en suivent, ceux de Scylla et de Charybde, qui restent sans grand intérêt pour notre étude puisqu'ils se déroulent en mer. Il n'y est pas question de la terre et encore moins d'espace boisé.

Ulysse retrouve la terre ferme avec l'épisode des Bœufs d'Hélios. Cette étape ne nous renvoie pas d'image de la forêt mais il s'y trouve une utilisation du végétal intéressante. En effet, les compagnons d'Ulysse y pratiquent un sacrifice hors norme en remplaçant des ingrédients de la culture par ceux qui se trouvent naturellement sur l'île d'Hélios. Mais encore une fois cette île s'apparente plus à la prairie mythique qu'à une forêt.

Enfin, avant d'atteindre le monde des Phéaciens qui lui permettront de rejoindre sa chère patrie, Ulysse séjourne chez Calypso. L'endroit est diversement boisé et deux images de la forêt se dégagent, celle, idyllique, des alentours de la grotte de la nymphe, et celle, utilitaire, qui fournit le bois qui permet à Ulysse de se confectionner un radeau. Nous nous attarderons donc à cette étape.

Finalement, Ulysse aborde sur l'île des Phéaciens. Cet épisode met Ulysse aux prises avec différents types de boisés que nous envisagerons dans le cadre d'une dynamique, puisque notre héros passe d'un type d'espace boisé à l'autre par le biais d'un processus d'ordre initiatique, retrouvant à la toute fin son entière humanité.

⁶ *Ibid.*, p. 1288.

Si tous ces épisodes sont intéressants en eux-mêmes et nous fournissent de nombreux indices des mentalités grecques, certains seulement, comme nous venons de le voir, nous renvoient une image de la forêt qui peut nous servir. Principalement, dans les récits chez Alcinoos, la forêt sert de marqueur anthropologique entre l'espace des hommes mangeurs de pain, d'une part, et celui, d'autre part, des « monstres » qui ne cultivent pas et des divinités qui vivent dans l'Âge d'or.

4.2 Ulysse chez les Cyclopes : l'anthropocentrisme grec et la forêt

Parmi les endroits mentionnés dans les récits d'Ulysse chez les Phéaciens, il en est un qui peut nous permettre de fixer la façon d'être d'Ulysse face aux espaces sauvages et plus particulièrement, dans notre cas, face à la forêt. Ce passage qui permet la confrontation de deux mondes est celui qui met en scène les Cyclopes. De cette confrontation va ressortir le point de vue d'Ulysse et sa conception des différents espaces qui constituent le monde.

C'est en partant du travail d'Annie Bonnafé sur la nature et le sacré dans la littérature épique que nous pouvons aborder ce point important des relations que l'homme homérique entretient avec son environnement. Pour cette auteure :

L'homme de l'*Odyssée* n'a aucun goût romantique pour les lieux déserts ou d'une grandeur sauvage. Son admiration pour certains sites ou certains paysages dépend au contraire des possibilités de vie heureuse qu'ils lui offrent. C'est dans cette seule mesure qu'il leur découvre des beautés. Pour lui, les lieux « les meilleurs qui soient » sont ceux où il peut mener une vie agréable, ceux qui, par la qualité de leur sol et éventuellement de leur climat, lui permettent de produire sans trop de peine sa nourriture.⁷

Nous pouvons prendre pour exemple, afin de confirmer ces propos, les descriptions qu'Ulysse fait d'Ithaque sa chère patrie, tout à la fois son lieu d'origine et le point de repère central dans sa conception du monde. Ithaque, bien que rocailleuse, produit du blé, du vin, des chèvres, des bœufs, du bois et elle ne manque pas d'eau. On y trouve tout ce dont l'homme a besoin et tout ce qu'il peut de lui-même, par son travail, se procurer. La forêt, ici, trouve à être employée. Elle n'est pas exclue et fait partie intégrante des ressources. Elle est complémentaire aux autres espaces, ville, campagne et mer, pour former un ensemble viable

⁷ BONNAFÉ, A. , *Poésie, nature et sacré I, Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature*, Lyon, Maison de l'Orient, 1984, p. 51.

pour la communauté d'Ithaque. Et de fait, cette île est bien habitée et bien travaillée. En un mot, pour résumer en reprenant la conception qui sous-tend les discours des hommes de l'*Odyssée* sur la valeur d'un lieu, nous pouvons dire avec Ulysse qu'Ithaque est bonne nourricière de jeunes hommes⁸. Ainsi, cette petite île rocailleuse mérite l'admiration des étrangers et l'attachement que ses habitants lui portent. Ils s'y sont installés jadis et ont depuis prospéré, mettant en culture ce qui devait l'être à leur yeux pour leur confort, et exploitant ce qu'ils ne pouvaient pas soumettre facilement, à savoir, la forêt qui fournit le bois et abrite une faune et une flore utile, et la mer, dans laquelle on peut pêcher et sur laquelle on peut naviguer, c'est-à-dire rentrer en contact avec d'autres hommes et pratiquer le commerce. Annie Bonnafé explique qu'aux yeux de tous les personnages de l'*Odyssée*, la valeur d'un lieu se mesure aux possibilités d'habitat qu'il offre⁹. C'est bien par ce critère qu'Ulysse semble juger les lieux qu'il traverse tout au long de ses aventures. Le meilleur exemple nous est fourni par l'île des chèvres, une île recouverte de forêt, dans l'épisode qui concerne les Cyclopes.

Lorsque Ulysse et ses compagnons approchent du pays des Cyclopes, ils remarquent une petite île qui ferme la rade. L'étonnement d'Ulysse devant ce bout de terre est éloquent à plus d'un titre. Il ne peut pas concevoir qu'une terre exploitable demeure inexploitée, qu'un site habitable soit désert, et sa description de l'île porte la marque de cet état d'esprit. Cette île qu'il décrit, il ne la montre pas telle qu'elle est, mais telle qu'elle n'est pas et devrait être à ses yeux. Ce faisant, Ulysse nous fournit une critique en règle du mode de vie des Cyclopes.

Au devant de leur port, ni trop près ni trop loin de cette Cyclopie, s'offre l'île Petite. C'est une île en forêt (ύλήεσσ') où les chèvres sauvages se multiplient sans fin. Jamais un pas humain ne va les y troubler. Jamais de ces chasseurs ne vont les y poursuivre, qui prennent tant de peine à courir les forêts (ύλην) sur la cime des monts : sans labours ni semailles, tous les jours de l'année, l'île vide d'humains ne sert que de patis à ces chèvres bêlantes.¹⁰

Nous remarquons qu'il y a une accumulation de tournures négatives, ce qui, par détournement, nous présente non pas l'île réelle mais celle sur laquelle Ulysse porte un jugement. Elle pourrait être parcourue par des hommes, chasseurs au moins, agriculteurs qui labourent et sèment au mieux, mais jamais un homme n'y a posé le pied. Ulysse paraît le

⁸ *Odyssée*, IX, 27-28 : « Elle n'est que rochers, mais nourrit de beaux gars : cette terre ! il n'est rien à mes yeux de plus doux. »

⁹ BONNAFÉ, A., *op. cit.*, p. 153.

¹⁰ *Odyssée*, IX, 116-124.

regretter, ce bel endroit ne sert finalement qu'à nourrir des chèvres qui, de plus, sont sauvages. Cette île prometteuse reste donc stérile au sens où elle ne nourrit pas d'hommes. Ici, la terre qui se doit d'être nourricière pour être admirée d'Ulysse ne l'est pas. La sauvagerie y règne et pour Ulysse, ceci est la faute des Cyclopes :

Car les Cyclopes n'ont point de nefs aux joues vermillonnées, ni d'artisans capables de fabriquer ces vaisseaux bien pontés, qui propres à tous les voyages s'en vont vers les villes peuplées, comme il en est tant qui portent sur la mer les hommes voguant les uns chez les autres. Ces gens-là auraient mis en valeur une île si bien située. Car elle n'est point stérile; elle pourrait porter tous les produits en leur saison. Il y a là, tout au long des rivages de la mer grise, d'humides prairies à terre meuble, où des vignes seraient d'une fécondité inépuisable; elle contient pour les champs un sol uni ; on y pourrait, au retour des saisons, récolter de hautes moissons ; car l'élément nourricier pénètre profondément le sol. Il y a aussi un port au sûr mouillage, où il n'est nul besoin d'amarre; pas de pierres à jeter de la proue, de câbles à lier à la poupe.[...] Au fond du havre coule une eau claire, une source jaillissant d'une caverne, et tout autour ont poussé des peupliers.¹¹

Ainsi, l'île a de nombreux avantages. Nous voyons un double rapport de domination de la nature, la mer et la terre, par l'homme. Mais les Cyclopes ne sont pas des hommes car ceux-ci se seraient empressés de confectionner des bateaux, ou, en fait, de quoi traverser le bras de mer qui sépare les deux îles, pour aller l'aménager et en tirer des subsistances. Tout sur cette île semble attirer les hommes du monde d'Ulysse, c'est un lieu qui promet une infinité de biens et de bien-être. Il y a de quoi y tracer des champs, pratiquer l'élevage, surtout que des chèvres sont déjà présentes. Cela pourrait être une seconde Ithaque si des hommes voulaient bien s'atteler à l'ouvrage.

Pour Ulysse, la forêt recouvrant l'île serait utile si il y avait des cultures autour, elle permettrait l'approvisionnement en bois nécessaire aux hommes. Mais malheureusement pour le héros, il n'y a pas de cultures, il n'y a que la forêt sauvage et non utilisable, si ce n'est pour une partie de chasse grâce aux chèvres, ou pour ramasser quelque fagots pour le feu. Des pratiques qui ne demandent aucune main mise de l'homme sur l'espace, et ne la rendraient pas plus « civilisée ». En fait l'île peut fournir de quoi s'alimenter, mais un repas de chèvres sauvages pour des hommes n'est pas le symbole d'une très haute humanité. Toutefois cette forêt sauvage, par sa population animale offerte, penche du côté de la forêt nourricière, un aspect bienveillant de la forêt qui ne trouve pas, semble-t-il, d'écho chez Ulysse trop indigné

¹¹ *Odyssée*, IX, 125-141, La traduction de ce passage, pour une meilleure compréhension, est empruntée à HOMÈRE, *Odyssée*, Paris, GF-Flammarion, 1965, traduction, introduction, notes et index par Médéric Dufour et Jeanne Raison. Cité après traduction GF-Flammarion.

de voir un si beau pays laissé dans son état naturel, même si il peut offrir de quoi se ravitailler et s'abriter. Ainsi, dans l'état originel où elle se trouve, l'île aux chèvres n'est pas habitable. Il faudrait y entreprendre un défrichage sérieux pour mettre en culture les terres les plus fertiles, celles notamment conquises sur la forêt qui fournit l'humus, « l'élément nourricier ».

Annie Bonnafé, commentant ce dernier passage mentionné de l'*Odyssée*, écrit que « La réaction d'Ulysse devant cette terre sauvage, son désir immédiat de la rendre productive et son coup d'œil aigu pour évaluer les ressources qu'elle offre mettent bien en lumière l'anthropocentrisme de son attitude devant la nature.¹² » Cette tournure de l'esprit grec est d'autant plus marquée que la terre « déserte » est recouverte de bois, laissée à l'état naturel et primitif. L'écart entre la culture représentée par Ulysse et la nature que symbolise l'Ile Petite s'en trouve d'autant plus accentué. C'est bien en étudiant ce que sont les marges tant spatiales que sociales et culturelles que l'on peut mettre en évidence la conception anthropocentrique du monde grec.

Cet état naturel et primitif se retrouve chez les Cyclopes qui, nous l'avons vu, se tiennent hors de l'humanité puisqu'ils ne semblent pas mus par les mêmes intérêts qu'auraient eus des hommes à exploiter un territoire si prometteur de richesse. C'est de leur faute si l'île n'est pas « optimisée ». Mais eux s'en moquent éperdument, ils sont dans un autre monde. Leur logique, déboussolante pour Ulysse, n'est pas celle imposée par la culture. De plus, ces gens bénéficient de ce qui manque aux hommes depuis l'événement qui opposa Prométhée à Zeus et qui contribua à fixer la place de l'homme dans le cosmos entre les dieux et les animaux, c'est-à-dire une vie en dehors des malheurs du temps. Les Cyclopes qui ne sont pas des hommes se trouvent être des monstres. Ils ont un mode de vie allant contre celui qu'un Grec comme Ulysse considère comme digne des hommes. Ce mode de vie se trouve en opposition avec l'idéologie du travail et de la justice, ainsi que, pour notre propos, de la mise en culture des zones incultes. Mais regardons de plus près ce que sont ces Cyclopes.

Brutes sans foi ni lois, qui, dans les Immortels, ont tant de confiance qu'ils ne font de leurs mains ni plants ni labourages, sans travaux, ni semailles, le sol leur fournit tout, orges, froments, vignobles et vin des grosses grappes, que les ondées de Zeus viennent gonfler pour eux. Chez eux, pas d'assemblée qui juge ou délibère ; mais, au haut des grands monts, au creux de sa caverne, chacun, sans s'occuper d'autrui, dicte sa loi à ses enfants et femmes.¹³

¹² BONNAFÉ, A., *op.cit.*, p. 153.

¹³ *Odyssée*, IX, 106-115.

Nous voyons l'écart flagrant entre la condition des Cyclopes et celle des hommes. Si les Cyclopes ne travaillent pas, c'est parce qu'ils bénéficient du concours des dieux et de la nature. Ils sont dans un Âge d'or où l'abondance de nourriture n'est pas liée au labeur, et leur état de dispersion ne leur permet pas de vivre ensemble dans le souci l'un de l'autre. Bien que les Cyclopes ne vivent pas en forêt, leur état les rapproche de ce que peut être pour un Grec un genre de vie forestier¹⁴ : absence de champs à cultiver et donc absence de travail, dispersion des habitats et négligence de la justice. Mais ces sauvages, bien qu'ils ne travaillent pas, ont de quoi manger. Ce n'est pas que la nature leur fournit le minimum pour se sustenter, au contraire, ils vivent dans une espèce d'abondance, que le pauvre agriculteur grec pourrait envier. Cependant, Ulysse est loin d'être séduit par cette âge d'abondance, pour lui les Cyclopes, bien qu'aidés des dieux, sont dépendants de leur milieu naturel et ne cherchent pas à s'en rendre maîtres, et pour un Grec cette prétendue dépendance est aux antipodes de l'autarcie. L'Âge d'or qu'Hésiode regrettait n'est pas pour Ulysse une grosse perte puisqu'à regarder les Cyclopes, ces assistés divins, il ne voit rien qui l'attire, au contraire, Ulysse est un homme de la culture et de la technique¹⁵. Or, le mode de vie cyclopéen s'accompagne de l'absence de ce qui fait la vie civilisée, c'est-à-dire, comme il le fait remarquer dans notre extrait, de l'absence d'assemblée, fondement de la vie politique, de l'absence de liens sociaux et de morale, et donc de justice, et finalement de l'absence de travail.

Si maintenant nous resserrons cette analyse sur la forêt, nous pouvons voir à travers l'épisode des Cyclopes que, premièrement, la forêt, comme nous l'avons déjà mis en évidence et comme les autres espaces non cultivés, est irrémédiablement du côté du sauvage et doit, pour devenir intéressante et utile aux hommes de l'épopée, être intégrée dans la complémentarité qui fait d'une terre un bon territoire avec ses trois composantes, villes, champs et confins. Ulysse l'exprime, pour lui la forêt fournit le bois nécessaire aux hommes¹⁶, mais priment alors les travaux des champs sur ceux que permet la forêt, coupe de bois, chasse, cueillette. La forêt qui demeure en dehors du cadre de la complémentarité du

¹⁴ Voir les Centaures dans notre premier chapitre qui, eux, vivent en forêt.

¹⁵ Nous avons vu qu'il sait se construire ce dont il a besoin et peut grâce à cela se sortir de situations désespérées.

¹⁶ Nous pouvons considérer comme une ironie du sort que le bois se trouve sur l'île petite, alors que les Cyclopes, dont l'île est peu boisée, aurait besoin de bateau, suivant Ulysse, pour aménager cette île.

territoire ne peut être considérée comme travaillée, et donc ne peut trouver de salut face au regard grec centré sur l'homme. Cependant, dans cet épisode la forêt, toute sauvage qu'elle soit, permet aux hommes de se nourrir puisqu'ils y font une chasse aux chèvres « mémorable », et l'on retrouve cet aspect qui ne quitte pas la forêt et fait d'elle un espace pourvoyeur de denrées en cas de besoin. Enfin, il y a un lien entre le mode de vie des Cyclopes et la non exploitation de la forêt. Ces monstres qui semblent satisfaits de leur sort ne connaissent rien de la civilisation, étant sauvages¹⁷ eux-mêmes, ils laissent leur environnement dans ce même état.

Pour conclure, on peut reprendre ce qu'écrit Annie Bonnafé à propos de la description par Ulysse de l'île aux chèvres :

Sa description de l'île et le tableau qu'il fait de ce qu'elle deviendrait aux mains des hommes équivalent de sa part à une condamnation sans équivoque de la manière de vivre des Cyclopes. Pour lui un peuple ne mérite ce nom que dans la mesure où il se montre capable de dominer son milieu naturel et d'en tirer parti. L'homme de l'*Odyssée* se fixe pour but d'atteindre à la maîtrise totale de la nature. C'est à cette seule condition qu'il se sent en harmonie avec elle. C'est à cette condition qu'il peut l'aimer.¹⁸

Ainsi, dans cette optique, nous pouvons nous demander si la forêt peut être aimée d'Ulysse et à quelles conditions? Il semblerait qu'il faille que celle-ci soit humanisée, non plus la forêt sauvage donc, mais « cultivée ». Or nous trouvons dans l'univers des récits que raconte Ulysse en Phéacie des exemples de forêts, du moins des petits bois, qui semblent par leur beauté émouvoir Ulysse, un peu à la façon d'un bois sacré. Mais ces bois, du fait de la mainmise directe de l'homme et non plus de la simple exploitation saisonnière, se trouvent être plus proches des jardins où l'homme imprime sa marque sur la nature, que de la forêt. Nous allons voir qu'en fait le verger d'Alcinoos où un ordre rationnel est imposé à la nature luxuriante et éclatante, et l'île de Calypso, à certains égards, évoquent une anti-forêt, pour nous, mais un spectacle divin pour Ulysse.

4.3 Les espaces boisés en Phéacie et l'itinéraire forestier d'Ulysse

C'est de cette île qu'Ulysse fait ses récits, mais elle est aussi une partie intégrante et la dernière étape de son périple puisque, après, il retourne chez lui. Cette étape est donc un

¹⁷ Dans tous les sens du terme, c'est-à-dire issus et dépendants de la nature, mais aussi brutes asociales, cruels, ce sont des anthropophages, buveurs de lait.

¹⁸ BONNAFÉ, A., *op.cit.*, p. 153.

tournant dans les épreuves qu'Ulysse subit. En y abordant il peut penser être chez les hommes car au premier abord l'île semble habitée par ceux-ci, mais Ulysse en les rencontrant va découvrir qu'il en va autrement.

La Phéacie contient assurément tous les éléments caractéristiques d'un établissement grec de l'époque de la colonisation, à l'intérieur du cadre physique dessiné au loin par ses « monts et ses bois » : terre arable que le fondateur a autrefois partagée [...]. Les champs y sont bien les « travaux des hommes » [...], cela même qu'Ulysse avait vainement cherché dans ses voyages ; le bourg fortifié s'y distingue de la campagne [...], le pays dispose de vin, d'huile et de céréales en abondance[...]. En bref, les Phéaciens sont hommes parmi les hommes ; ils « connaissent les bourgs fortifiés, et les grasses campagnes de tous les hommes.¹⁹

Il y a des champs, il semble donc que cette terre soit travaillée. Les Phéaciens pratiquent des sacrifices et des banquets, il y a de la sociabilité. Ulysse pense que son voyage s'achève, mais ce ne sera pas le cas car des éléments les tiennent au dessus des hommes, c'est un leurre. Les Phéaciens sont supra-humains, les dieux viennent s'asseoir avec eux aux sacrifices²⁰. Ils sont des navigateurs avant d'être des agriculteurs. Toutefois, Ulysse retrouvera son humanité en Phéacie, et c'est, en fait, par un processus que l'on peut associer à son cheminement à travers les boisés de l'île, qu'il y parviendra. Cette dynamique d'ordre initiatique nous mènera de la forêt sauvage mais protectrice au verger du roi Alcinoos, morceau de l'Âge d'or. Nous allons maintenant suivre son parcours.

Tout commence lorsque Ulysse est dans l'eau accroché à une poutre, le dernier vestige de son radeau. Il s'y agrippe comme sur un cheval de course, et ce morceau de bois lui permet de rester plusieurs jours dans l'eau. Finalement, aidé par Athéna et les vents, il arrivera en vue d'une île, *Schéria*, le monde habité par les Phéaciens. Ce morceau de bois est celui, travaillé, qui composait son radeau que la tempête a disloqué. Il sauve Ulysse de la noyade, ce qui pour un Grec serait un drame car son *Kléos*, sa gloire, serait à jamais perdu au fond des flots. Grâce à la technique, Ulysse s'en tire une fois de plus alors qu'il était à deux doigts de sombrer dans l'oubli.

¹⁹ VIDAL-NAQUET, P., *loc. cit.*, p. 1292.

²⁰ *Odyssée*, VII, 201-206. Alcinoos dit à Ulysse : « Quand nous faisons pour eux nos fêtes d'hécatombes, ils viennent s'asseoir à nos côtés, aux mêmes bancs que nous ; sur le chemin désert, s'ils croisent l'un des nôtres, ils ne se cachent point : nous sommes de leur sang, tout comme les Cyclopes ou comme les tribus sauvages des Géants. »

De la mer, proche des côtes, il voit la terre et la forêt, c'est un soulagement, une joie à la vue du massif forestier, comme l'exprime le passage suivant : « Oh! la joie des enfants qui voient revivre un père, qu'un long mal épuisant torturait sur son lit : la cruauté d'un dieu en avait fait sa proie ; bonheur! les autres dieux l'on tiré du péril!... C'était la même joie qu'Ulysse avait à voir la terre et la forêt (γαῖα καὶ ὕλη).²¹ » Cette fois-ci, comparée à l'étendue salée, la forêt passe pour salvatrice, au moins Ulysse pourra-t-il s'y abriter, peut-être y manger. Mais c'est surtout la terre ferme qui apparaît après un long naufrage!

Il réussit à prendre pied sur l'île et, épuisé, il cherche où passer la nuit : deux choix s'offrent à lui : soit rester dans l'eau, soit aller sous le couvert de bois, dans la forêt aux ombrages épais (δάσκιον ὕλην). La solution se présente à lui naturellement :

Tout compté, le meilleur était d'aller au bois (ὕλην) qui dominait le fleuve. Au sommet de la crête, il alla se glisser sous la double cépée d'un olivier greffé et d'un olivier franc qui, nés du même tronc, ne laissaient pénétrer ni les vents les plus forts ni les brumes humides, jamais la pluie ne les perçait de part en part, tant leurs branches serrées les mêlaient l'un à l'autre. Ulysse y pénétra ; à pleine mains, il s'entassa un vaste lit, car les feuilles jonchaient le sol en telle couche que deux ou trois dormeurs auraient pu s'en couvrir, même au temps où l'hiver est le plus rigoureux.²²

En fait il passe la nuit sous un bosquet formé du double olivier dans un bois, ce bois qui surplombe le rivage. Il y a là un olivier greffé, cette forêt n'apparaît pas sauvage, elle est maternelle et protectrice, et cet arbre greffé l'humanise tout en contribuant à faire valoir le lien qui unit Ulysse et l'olivier. Cet arbre cultivé, comme l'explique Pierre Vidal-Naquet, revient dans les récits du héros comme un leitmotiv :

Un arbre cependant, spécifiquement humain, est présent dans le monde des récits, c'est l'olivier, l'arbre même dont Ulysse a fait son lit, point fixe de sa demeure. Il est présent et assure même à plusieurs reprises le salut d'Ulysse, mais sous une forme mobile : c'est le pieu dont Ulysse perce l'œil du Cyclope, c'est le manche de l'outil avec lequel il construit son bateau.²³

Arbre cultivé de la technique, cet olivier est un signe pour Ulysse, sous ses branches il peut s'endormir paisiblement. L'arbre associé à Athéna le protège et d'ailleurs la déesse elle-même intervient, « versant sur ses yeux le sommeil.²⁴ » Les feuilles lui procurent une

²¹ *Odyssée*, V, 394-399.

²² *Odyssée*, V, 474-485.

²³ VIDAL-NAQUET, P., *loc. cit.*, p. 1284.

²⁴ *Odyssée*, V, 493.

couverture pour la nuit, et le lendemain, la végétation lui fournit de quoi cacher sa nudité face aux jeunes vierges qui accompagnent Nausicaa, la fille du roi de Phéacie, avec qui il aura son premier contact sur cette terre : « le divin Ulysse émergea des broussailles (θάμνων). Sa forte main cassa dans la dense verdure (πυκινῆς δ' ὕλης) un rameau bien feuillu, qu'il donnerait pour voile à sa virilité.²⁵ »

Les espaces boisés assurent un abri et des vêtements à Ulysse. La forêt n'abrite pas seulement les animaux sauvages, elle peut aussi servir de toit aux hommes. Ce n'est pas uniquement par le bois qu'elle procure pour les cabanes, les maisons ou même les temples que la forêt permet aux hommes de se mettre un toit sur la tête, dans sa version la plus sauvage elle peut, comme en témoigne ce passage, servir d'abri pour le naufragé. Cet aspect de la forêt nous renvoie à une représentation de celle-ci comme refuge tant du sauvage que des hommes, même si dans ce cas celui qui y couche peut être considéré par les citadins comme un rustre. La forêt peut combler les besoins primaires des humains. Cependant, ériger ces pratiques en mode de vie, pour un Grec, serait un retour à la sauvagerie primitive. Ulysse n'a pas d'autre choix que de s'abaisser à dormir en forêt. Remarquons, cependant, qu'il dort sous un arbre à moitié sauvage seulement. L'olivier greffé, dont la présence dans ce bois semble fantasque, porte la marque de la culture et Ulysse n'hésite pas à s'y abriter.

Il sort du bois « Tel un lion des monts, qui compte sur sa force, s'en va, les yeux en feu, par la pluie et le vent, se jeter sur les bœufs et les moutons, ou court forcer les daims sauvages ; c'est le ventre qui parle²⁶ », et effraie la jeune compagnie de Nausicaa. Il apparaît comme un homme sauvage. Il est couvert de sel et la mer l'a malmené, elle l'a lavé de son humanité, puis la forêt qui l'a abrité et d'où il sort l'a ensauvagé aux yeux des jeunes vierges qui s'enfuient à sa vue. Si le morceau de poutre travaillé par ses soins a permis à Ulysse de survivre au milieu de la mer, la forêt de Phéacie lui a permis de récupérer de cette épreuve bien qu'il s'y soit ensauvagé pour qui reste extérieur à son périple.

Finalement, Ulysse socialisera avec la fille du roi qui le prendra dans ses bonnes grâces. Elle lui conseillera de se rendre à la ville, mais auparavant il devra faire halte sous le bois sacré d'Athéna pour s'y reposer, en attendant le bon moment. Ce bois est proche de la route, vers la ville, il ne fait pas partie de l'épaisse forêt qui recouvre les alentours : « Sur le bord du

²⁵ *Odyssée*, VI, 127-129.

²⁶ *Odyssée*, VI, 129-133.

chemin, nous trouverons un bois de nobles peupliers : C'est le bois sacré d'Athéna (ἄλσος Ἀθήνης); une source est dedans, une prairie l'entoure [...] Fais halte en cet endroit ; tu t'assiéras, le temps que, traversant la ville, nous puissions arriver au manoir de mon père.²⁷ » Ce bois sacré est un lieu de repos. La fraîcheur, que promet la source, demeure une des caractéristiques typiques des bois sacrés. La présence d'Athéna en ce lieu est un gage, pour Ulysse, de protection, voire de bien-être. Il prie d'ailleurs la déesse dans le but de recevoir un bon accueil de la part du roi de ce pays, et il sera écouté et favorisé par elle.

Ainsi, Ulysse, sur le trajet qui le mène de la mer à la ville, est passé d'une forêt naturelle bienveillante mais toujours ensauvageante à ce lieu sacré habité par le divin d'où la sauvagerie est exclue.

Une fois rendu dans la ville, Ulysse passe près du verger d'Alcinoos. Cette fois l'espace boisé n'est plus sauvage ou divin mais humain et cultivé. Ce verger procure en abondance des fruits. La nature y est cultivée, mais cet espace boisé est au demeurant une anti-forêt.

Aux côtés de la cour, on voit un grand jardin, avec ses quatre arpents enclos dans une enceinte. C'est d'abord un verger dont les hautes ramures, poiriers et grenadiers et pommiers aux fruits d'or et puissants oliviers et figuiers domestiques, portent, sans se lasser ni s'arrêter, leurs fruits ; l'hiver comme l'été, toute l'année, ils donnent ; l'haleine du Zéphir, qui souffle sans relâche, fait bourgeonner les uns, et les autres donner la jeune poire auprès de la poire vieillie, la pomme sur la pomme, la grappe sur la grappe, la figue sur la figue. Plus loin, chargé de fruits, c'est un carré de vignes, dont la moitié, sans ombre, au soleil se rôtit, et déjà l'on vendange et l'on foule les grappes ; mais dans l'autre moitié, les grappes encor vertes laissent tomber la fleur ou ne font que rougir. Enfin, les derniers ceps bordent les plates-bandes du plus soigné, du plus complet des potagers ; vert en toute saison, il y coule deux sources ; l'une est pour le jardin, qu'elle arrose en entier, et l'autre, sous le seuil de la cour, se détourne vers la haute maison, où s'en viennent à l'eau tous les gens de la ville. Tels étaient les présents magnifiques des dieux au roi Alcinoos. Or, le divin Ulysse restait à contempler.²⁸

Nous tenons ici une image de la nature la plus productive qui soit. La beauté du lieu qui retient l'attention d'Ulysse est liée à l'opulence et non pas aux espèces végétales cultivées. Il n'y a pas de fleurs, uniquement des fruits et des légumes. Dans ce jardin il y a eu une coopération entre la nature et l'homme, mais s'est ajoutée à cela la touche des dieux. La nature permet la luxuriance et l'abondance puisqu'il y a de l'eau en quantité, ce qui permet l'irrigation ainsi que l'approvisionnement de la ville. Les hommes ont agencé le tout en

²⁷ *Odyssée*, VI, 291-296.

²⁸ *Odyssée*, VII, 111-133.

profitant des avantages du site. Ils ont diversifié leur production, mais il n'ont pas eu besoin du lourd labeur des hommes agriculteurs, car cette harmonie entre la nature et l'homme est due à un privilège accordé aux Phéaciens par les dieux. C'est un jardin enchanté où tout pousse tout le temps, même en hiver. L'homme y a laissé partout son empreinte, mais on ne voit que l'heureux résultat de son travail, jamais sa peine. Et ainsi l'idée de travail s'efface : « L'homme semble s'être borné à discipliner la nature, à organiser de manière ingénieuse et à guider la productivité spontanée de la terre et de la végétation.²⁹ »

Le jardin d'Alcinoos est un don des dieux, tout y pousse à loisir, le verger est cultivé au sens où les espèces n'y sont pas sauvages, mais il y a abondance toute l'année sans travail éreintant. Ainsi, nous voyons un verger, qui d'ordinaire sort de ce que représente la forêt, où tout contribue à en faire un espace de l'Âge d'or, comme le confirme Pierre Vidal-Naquet : « c'est un îlot d'âge d'or au cœur de la Phéacie.³⁰ » Ceci est dû, en premier lieu, aux Phéaciens et à leur bon roi. Comme ce sont les meilleurs des hommes, voire des sur-hommes, ils sont aimés des dieux qui se manifestent à travers l'aide qu'ils apportent à ces gens et particulièrement au verger du roi. Ici la nature, l'homme et les dieux coopèrent, le résultat magnifique aux yeux d'Ulysse est ce verger tout à la fois utile et agréable.

Une fois rendu au manoir du roi Alcinoos, Ulysse sera bien reçu, l'hospitalité étant une vertu des Phéaciens. Il sera pris en charge et ne tardera pas à retourner chez lui, sur son île d'Ithaque.

Finalement, quand Ulysse quitte l'île des Phéaciens, il a expérimenté lui-même les différents stades de l'humanité. Parti de la sauvagerie, il était décrit comme un lion sortant du bois, il est arrivé à la civilisation, puisqu'il est comparé à un laboureur lorsqu'il attend de pouvoir embarquer vers chez lui³¹.

Nous venons de constater que la Phéacie a plusieurs types de boisés et qu'il y a une dynamique qui relie ces lieux lorsque l'on suit pas à pas le trajet d'Ulysse du rivage où il échoue au manoir du roi. Chaque étape nous montre une forêt et des espaces boisés différents. Si l'on met de côté la poutre, morceau de bois vital, nous avons, premièrement, l'image de la

²⁹ BONNAFÉ, A., *op. cit.*, p. 155.

³⁰ VIDAL-NAQUET, P., *loc. cit.*, p. 1292.

³¹ *Odyssée*, XIII, 31-34, « comme un homme est impatient de souper, lorsque tout le jour, au long du champ, ses deux bœufs aux yeux lie de vin ont tiré la charrue solide ; il voit alors avec joie se coucher la lumière du soleil et venir l'heure du souper, et tandis qu'il marche ses genoux s'engourdissent », traduction GF-Flammarion.

forêt sauvage. Celle où dort Ulysse qui sera pris, lorsqu'il en sort, pour un être sauvage. Cette forêt est en même temps maternelle, elle accueille Ulysse sous la double protection du feuillage et d'Athéna. Deuxièmement, nous trouvons les bois sacrés d'Athéna, où il prie, se repose et peut se rafraîchir, ce qui lui permet de reprendre une apparence humaine avant d'entrer dans la ville. Et, troisièmement, nous avons le verger d'Alcinoos, espace boisé de l'Âge d'or grâce à la faveur des dieux, mais aussi espace cultivé par les hommes, fournissant de la nourriture en abondance, tout en émerveillant Ulysse. Nous pouvons donc discerner, dans cet épisode des aventures d'Ulysse, une représentation de la forêt comme lieu d'épreuve qui s'apparente à la forêt initiatique. En effet, Ulysse n'y affronte pas de monstres, ou ne va pas y chercher quelque chose (plante magique ou drogue, morceau de bois spécifique), mais à chaque confrontation qu'il a avec la forêt il en sort changé, « meilleur », c'est-à-dire plus humain. Se rapprochant de la ville aidé par Athéna, il passe de son état de bête, en sortant de la forêt quasiment nu, à celui de laboureur. Ce changement s'opère au fur et à mesure de son itinéraire, Ulysse expérimente les différents degrés de l'humanité à travers les différents types de boisés.

4.4 Les espaces boisés sur l'île de Calypso

Au chant I de l'*Odyssée*, nous trouvons une description intéressante de l'île de Calypso : « L'île est couverte d'arbres (δενρήσσαι) ; c'est le séjour d'une déesse, la fille d'Atlas aux pernicious conseils.³² » Ainsi, l'île où Calypso a sa demeure, comme celle de Circé ou comme l'île aux chèvres, est recouverte d'arbres. Plus loin, dans le chant V, nous avons la description de la grotte de Calypso et surtout des alentours de son habitat qui se composent, entre autres, d'arbres. Nous avons vu aussi que sur cette île Ulysse se construit un radeau. Nous ne reviendrons pas sur cette fabrication, mais tout de même, nous regarderons d'où provient le bois de construction.

Concernant la description de la demeure de la déesse, nous pouvons la mentionner en entier :

Un grand feu flambait sur le foyer; au loin, se répandait l'odeur du cèdre et du thuya facile à fendre, qui, en brûlant, embaumaient l'île entière. A l'intérieur, la nymphe chantait de sa belle voix, et tissait, faisant courir sur le métier sa navette d'or. Un bois (ῥύλη) luxuriant

³² *Odyssée*, I, 50, traduction GF-Flammarion.

avait poussé tout autour de la grotte : aune, peuplier noir, odorants cyprès ; et sous les branches nichaient des oiseaux de large envergure, chouettes, faucons, tapageuses corneilles marines qui besognent sur la mer. Aux parois de la grotte, une vigne déployait ses rameaux vivaces, d'où les grappes pendaient en abondance. Quatre fontaines versaient une eau claire ; elles étaient voisines et dirigées en sens inverse. Tout autour, de molles prairies de violettes et de persil étaient en fleur. Un immortel même, entrant là, se fût émerveillé du spectacle et réjoui dans son esprit.³³

Si l'on compare cet espace boisé au verger d'Alcinoos précédemment vu, ce qui ressort, alors que les deux sont aux yeux d'Ulysse bénéfiques et agréables, c'est la différence entre la nature cultivée et productive de biens consommables, et de l'autre, la nature non cultivée mais divine qui ne produit pas d'aliments. C'est le séjour d'une nymphe qui se plaît dans la nature sauvage, c'est-à-dire non cultivée, mais qui, parce qu'une quasi-divinité y vit, est resplendissante. Cet espace tient plus du bois sacré que du verger idyllique, et il se rapproche davantage de la forêt car le travail ne s'y manifeste pas, bien au contraire. Les immortels sont peu sensibles au travail, ce qui semble retenir leur attention, ce ne sont pas les travaux des hommes, mais le spectacle que donne la nature. Pour Ulysse, aussi, le lieu est paradisiaque, et on peut retenir, avec Annie Bonnafé, de la conception humaine des bons espaces boisés que : « Les lieux chers à l'homme de l'*Odyssée* impliquent toujours une idée de fraîcheur et d'ombre. Ce sont aussi des espaces clos, où il se rassure à sentir refermé sur lui, comme pour mieux l'abriter de la canicule, le cercle des frondaisons.³⁴ »

Alors que la luxuriance végétale marque l'extérieur de la grotte de Calypso, la futaie d'où Ulysse tire son bois pour son embarcation est d'un autre type, comme nous le voyons :

elle apporta une fine doloire et montra le chemin vers la pointe de l'île, où des arbres très hauts avaient poussé jadis, aunes et peupliers, sapins touchant le ciel, tous morts depuis longtemps, tous secs et, pour flotter, tous légers à souhait. Calypso lui montra cette futaie d'antan, et la toute divine regagna son logis.³⁵

Ces arbres qui forment la partie éloignée des bois de l'île sont tous morts. C'est une forêt depuis longtemps sans vie, mais qui fut, jadis, imposante. Ces arbres sont grands et ils sont vieux. Si vieux, d'ailleurs, qu'ils ne sont plus en vie. Le cycle végétal s'est arrêté. Toutefois, cette forêt a l'avantage d'être encore utile. Elle peut fournir du bois, et Ulysse se servira largement. Il débarrassera l'île de ces fûts qui ne produisent rien et semblent là uniquement

³³ *Odyssée*, V, 59-69, traduction GF-Flammarion.

³⁴ BONNAFÉ, A., *op. cit.*, p. 158.

³⁵ *Odyssée*, V, 234-243.

pour satisfaire à la fabrication du radeau. Cette forêt est située au bout de l'île, à « la pointe de l'île », ce qui contribue à la mettre à distance des autres lieux boisés : la forêt commune et passée sous silence qui recouvre l'île, ainsi que les alentours luxuriants de la grotte.

Ainsi, chez Calypso deux types de boisés sont particulièrement mis en évidence. Deux types de boisés que l'on peut penser en opposition. Premièrement, les alentours de sa grotte, endroit paradisiaque digne des immortels, proche des bois sacrés, qui charme Ulysse, et deuxièmement, le bois de construction, bois mort qui permet à Ulysse de se fabriquer un radeau. Dans les deux cas l'espace boisé sort de la logique habituelle de la forêt naturelle, matrice de vie et du sauvage. Ici l'une est divine et extraordinaire, l'autre est morte, n'abritant plus le vivant. Le fossé est grand entre ces deux aspects de l'espace boisé, du plus que vivant au mort et bien mort, sans possibilité de repousse. Nous avons déjà rencontré les caractéristiques du bois divin, mais la forêt morte n'était pas encore apparue. Ce dernier aspect est pourtant partie intégrante du processus vital qui agit sur les espaces boisés, et dont ils sont une des manifestations visibles à travers, notamment, le cycle saisonnier. Les arbres eux aussi meurent, restant toutefois utilisables. La forêt même morte peut servir aux hommes.

Le monde de Calypso appartient à l'Âge d'or, si bien qu'elle veut rendre Ulysse immortel, et l'aspect sauvage de la forêt n'y est pas présent. C'est plutôt le cycle de la forêt qui est mis de l'avant par l'intermédiaire de la végétation luxuriante, d'une part, et celle morte, d'autre part. Le dernier épisode sur lequel nous allons nous attarder se passe lui aussi sur une île boisée, mais sa résidente principale, Circé, est à l'opposé de Calypso. En effet chez Circé le sauvage côtoie le divin, elle peut, et veut, métamorphoser Ulysse en animal, l'amener dans le monde de la sauvagerie.

4.5 Circé, une ensorceleuse au cœur de la forêt

De nombreuses mentions évoquent l'aspect forestier de l'île où réside Circé. Au chant X de l'*Odyssée* nous trouvons la description du lieu d'habitation de la sorcière avec la formule suivante : « Κίρκης ἐν μεγάροισι, διὰ δρυμὰ πυκνὰ καὶ ὕλην³⁶ », c'est-à-dire : « Au delà du maquis et des grands bois, c'était le manoir de Circé. » Son manoir se trouve au centre de l'île, au milieu de la forêt épaisse, comme l'explique encore Ulysse lorsqu'il prend

³⁶ *Odyssée*, X, 150.

sa javeline et son épée pour gagner quelque observatoire dans le but avoué de voir des travaux des mortels et entendre une voix: « J'ai vu une île que la mer couronne à l'infini ; c'est une plaine basse ; au centre, une fumée m'est apparue dans le maquis et la forêt.³⁷ », et cette fumée provient du foyer de Circé. La nature se présente alors, pour Ulysse, comme une zone de chasse et il y abat un cerf monstrueux. Enfin, lorsque Hermès, après avoir aidé Ulysse, quitte cette île, le texte nous dit qu'« Hermès retournant sur l'Olympe disparaît dans les bois.³⁸ » Ainsi, non seulement l'île est boisée, mais le poète accumule les références concernant cet état.

Circé demeure donc sur une île éloignée, Hermès le mentionne, au milieu de la mer, et son manoir est lui aussi dans un milieu, celui de la forêt qui recouvre son île. L'épisode de Circé se passe au coeur de la forêt, où la forêt est une barrière qui, une fois franchie, transporte Ulysse et ses compagnons dans un endroit dangereux à plus d'un titre, car il se retrouvent face à face avec l'inhumanité. Dans cet épisode, cette inhumanité à laquelle est confronté Ulysse est double. Elle se présente, premièrement, sous la forme de la divinité, avec Circé et, deuxièmement, sous la forme de l'animalité, avec les victimes métamorphosées, comme nous allons le voir. Cependant cette animalité est ambiguë car les victimes de Circé, mis à part les compagnons d'Ulysse, sont changés en lions et en loups, des animaux au plus haut point sauvages, tout en demeurant dociles comme de bon chiens. Alors que les compagnons d'Ulysse sont, quant à eux, métamorphosés en cochons³⁹.

Les attributs de Circé sont intéressants et évoquent le thème de la sorcière résidant en clairière, au milieu du bois épais, qui l'entoure et la cache, et qui une fois franchie, ouvre sur le monde fantastique bien que dangereux de la magicienne. Elle maîtrise les drogues comme le prouvent ses épithètes : Circé aux mille drogues, et aux ruses maléfiques. Elle se sert aussi d'une baguette magique. Et finalement, elle est semblable, par sa beauté et le désir sexuel qu'elle provoque, à une déesse. Ses servantes sont des Nymphes : « pour tenir son logis, elle avait quatre nymphes, nées des sources, des bois et des fleuves sacrés, qui coulent à la

³⁷ *Odyssée*, X, 197.

³⁸ *Odyssée*, X, 309.

³⁹ Pour ce paragraphe nous nous sommes principalement appuyés sur FRONTISI-DUCROUX, F., « Circé. Le temps de la métamorphose », dans *L'homme-cerf et la femme-araignée, figures grecques de la métamorphose*, Paris, Gallimard, 2003, p. 61-93.

mer.⁴⁰ » La nature entoure donc Circé et elle peut dans une certaine mesure la contrôler, d'où les métamorphoses sur lesquelles nous allons nous arrêter. Ce sont les compagnons d'Ulysse qui vont faire l'expérience de ces métamorphoses :

Ils trouvent dans un val, en un lieu découvert, la maison de Circé aux murs de pierres lisses et, tout autour, changés en lions et en loups de montagne, les hommes, qu'en leur donnant sa drogue, avait ensorcelés la perfide déesse. A la vue de mes gens, loin de les assaillir, ces animaux se lèvent et, de leurs longues queues en orbes, les caressent... Tel le maître, en rentrant du festin, voit venir ses chiens qui le caressent, sachant qu'il a toujours pour eux quelque douceur. C'est ainsi que lions et loups aux fortes griffes fêtaient mes compagnons, qui tremblaient à la vue de ces monstres terribles.⁴¹

Si cette image de la magicienne entourée de bêtes sauvages peut nous faire penser à Artémis, en fait Circé n'apparaît pas en Dame des Fauves. La magicienne n'a pas d'affiliation particulière avec la nature, ni de sympathie avec le sauvage, elle a plutôt le pouvoir de contrôler cette nature, c'est une illusionniste. Les bêtes féroces qui l'entourent font une forte impression à première vue, mais l'illusion ne dure pas car ces animaux sont en quelque sorte domestiqués. Et, en réalité, ce ne sont pas des animaux, mais des hommes victimes de la déesse. La forêt nous est donc présentée comme le lieu par excellence des métamorphoses, tout peut s'y confondre. Nous l'avions vu à travers la chasse initiatique où un changement d'être peut s'opérer permettant le passage d'un état à l'autre. Mais chez Circé, le pire demeure que les compagnons d'Ulysse qui vont être transformés ne changent que de forme, c'est leur enveloppe corporelle qui est transformée, leur être demeure et ils gardent leur conscience d'homme, comme nous le voyons :

Elle les fait entrer ; elle les fait asseoir aux sièges et fauteuils ; puis, leur ayant battu dans son vin de Pramnos du fromage, de la farine et du miel vert, elle ajoute au mélange une drogue funeste, pour leur ôter tout souvenir de la patrie. Elle apporte la coupe : ils boivent d'un seul trait. De sa baguette, alors, la déesse les frappe et va les enfermer sous les stalles de ses porcs. Ils en avaient la tête et la voix et les soies ; ils en avaient l'allure ; mais, en eux, persistait leur esprit d'autrefois. Les voilà enfermés. Ils pleuraient et Circé leur jetait à manger fâines, glands et cornouilles, de la pature ordinaire aux cochons qui se vautrent.⁴²

Quelle humiliation pour ces hommes-là de vivre en cochons ! Ils sont prisonniers d'un corps animal et sont traités comme tels. À partir des analogies et comparaisons faites de façon

⁴⁰ *Odyssée*, X, 249-251.

⁴¹ *Odyssée*, X, 210-219.

⁴² *Odyssée*, X, 232-244.

poétique entre les héros, les animaux ou les plantes, et avec ces métamorphoses qui ont lieu en forêt, il semble que l'on puisse suggérer que, dans l'imaginaire sur lequel s'appuient les poèmes, la forêt de par son essence, sa force vitale et son pouvoir de croissance, facilite les passages entre différentes formes. Le végétal y serait un animal statique et dans cet espace le point privilégié serait l'homme qui se tient, finalement, au centre de tout entre le ciel où résident les dieux et la terre où demeurent les animaux ainsi que les plantes. Tous les compagnons d'Ulysse ne seront pas transformés par Circé. Un seul, Euryloque, resté à l'écart par méfiance, voit la scène et s'en va prévenir Ulysse de ce qui s'est passé. Le héros va donc devoir affronter Circé pour récupérer ses camarades, si possible dans leur état antérieur.

Le pouvoir de Circé est clairement associé aux drogues qu'elle rend efficaces grâce à sa baguette. Ces drogues sont des plantes dont elle a le secret. Et pour contrer ce pouvoir il faudra à Ulysse l'aide d'un dieu, Hermès en l'occurrence qui lui fournit la *moly*, une drogue et surtout l'antidote aux poisons de Circé. Cette plante, que seul un dieu peut cueillir, va protéger Ulysse. Il ne suffira pas, cependant, à Ulysse d'ingérer cet antidote pour être sorti d'affaire, car Circé drogue ses victimes mais elle les charme aussi par ses ruses. Ulysse devra donc se prévaloir contre la malice de la déesse. Hermès lui explique comment s'y prendre. Une fois mis en évidence l'inefficacité de la magie de Circé sur le héros immunisé, celui-ci devra au plus vite tirer son glaive. Circé n'aura comme autre recours que d'utiliser ses charmes pour dominer Ulysse. À ce moment le héros devra accepter les conditions de la déesse car le retour à l'humanité de ses compagnons dépend du bon vouloir de la sorcière. Cependant, Ulysse fera prononcer un serment à Circé afin qu'après leurs ébats elle accepte de lui rendre ses compagnons. C'est ce qu'elle fera, et d'ailleurs les compagnons d'Ulysse redeviendront des hommes comme avant, mais plus jeunes et plus vigoureux qu'ils l'étaient. Nous touchons, ici, à la question de l'union charnelle d'un homme avec un être de la sphère divine. Tout comme Aphrodite qui s'unit avec un mortel dans un lieu forestier, Circé le fera avec Ulysse. Cet interdit sera donc transgressé, car la forêt permet ce genre de comportements.

La forêt chez Circé est hostile aux hommes. Elle apparaît tout d'abord sous les traits du monde sauvage, mais ensuite c'est un monde magique qui se découvre à nous. Avec Circé les lieux boisés ne semblent plus ce qu'ils sont ordinairement, puisque la magicienne soumet la nature environnante à son pouvoir de métamorphose. C'est la présence de Circé qui donne

son ton à la forêt qui environne sa demeure. La forêt est le cadre dans lequel Circé peut exercer son bon vouloir, tout en lui permettant d'expérimenter les interdits sexuels qui prévalent entre les hommes et les déesses.

Une fois la situation revenue à la normale, et Circé ayant reconnu sa défaite face à Ulysse, celle-ci devient pour lui et ses compagnons une aide précieuse. La sorcière conseille à Ulysse de se rendre chez Hadès, afin de consulter les morts sur les formalités de son retour à Ithaque. Pour cela elle l'envoie au bout de l'océan et lui dit : « Quand ton vaisseau arrivera au bout de l'Océan, tu trouveras un rivage plat et les bois sacrés de Perséphone (ἄλσεα Περσεφονείης): hauts peupliers noirs et saules qui perdent leurs fruits. Échoue là ta nef, près de l'Océan aux profonds remous : toi, entre dans l'humide demeure d'Hadès.⁴³ » Ce bois sacré, au bout du monde, possède les caractéristiques des autres bois sacrés, il est associé à un dieu, il est boisé, mais c'est un cas un peu particulier du fait de la noirceur qu'il évoque. Certains arbres qui y poussent sont noirs, et ils perdent leur fruits. Alors que les bois sacrés sont supposés être des endroits plaisants, ici ils ont quelque chose d'effrayant, surtout qu'ils sont au bout du monde et marquent le passage vers le monde des morts. Nous retrouvons une image automnale des bois proche de celle hivernale du bois mort chez Calypso. Ce bois sacré marque un repère géographique et semble même marquer, plus précisément, un passage « cosmologique », un endroit où l'on peut passer du monde des vivants à celui des morts. Dans cet extrait les bois sacrés, en plus d'être un lieu de communication « virtuel » entre les hommes et les dieux, deviennent la marque d'un passage vers les Enfers. L'emplacement mythique de ce lieu ouvre sur d'autres niveaux cosmiques.

*

Pour conclure ce chapitre nous pouvons revenir sur les espaces boisés que côtoie ou traverse Ulysse, afin de nous permettre d'établir, à la suite des autres chapitres, une typologie des forêts en Grèce.

L'épisode des Cyclopes, par la confrontation du mode de vie de ces monstres avec celui de l'homme grec de l'épopée, nous a permis de mettre en évidence le rapport qu'entretient Ulysse avec les espaces boisés. Ceux-ci sont de son goût uniquement dans la mesure où il peut leur imprimer sa marque, celle de la civilisation. En Phéacie nous retrouvons ce point lorsque Ulysse s'émerveille devant le verger du roi, morceau de nature sur-productive, mis en

⁴³ *Odyssee*, X, 508-513, traduction GF-Flammarion.

valeur par des hommes aidés des dieux. Mais dans cet épisode nous avons vu qu'une dynamique d'ordre initiatique est à l'œuvre, confirmant le rôle de lieu de passage de la forêt, et ceci dans plusieurs sens du terme. Ulysse passe de la forêt sauvage, mais pourvoyeuse d'abris et de vêtements de fortune, aux bois sacrés d'Athéna, avant de s'arrêter près du verger. Durant ce trajet Ulysse retrouvera son humanité. Chez Calypso nous avons fait un retour sur les bois de l'Âge d'or mais nous avons vu aussi que la forêt même morte reste un bienfait pour les hommes. Enfin, nous avons constaté que Circé s'apparente à la sorcière des contes pour enfants qui réside au plus profond de la forêt et transforme en bête qui s'approche de sa demeure. S'ajoute à cela l'aspect sexuel de l'épisode qui semble aussi un des traits remarquables de la forêt. Circé est aussi celle qui envoie Ulysse au pays des morts. Elle lui donne les indications pour trouver une des entrées des Enfers, et cet endroit est identifiable grâce au bois sacré qui s'y trouve : le bois sacré de Perséphone. Cet endroit est unique en son genre puisqu'il évoque plus la forêt sur son déclin, voire la forêt morbide, que celle luxuriante habituellement apparentée aux bois des dieux.

CONCLUSION-SYNTHESE

LES REPRÉSENTATIONS HOMÉRIQUES ET HÉSIODIQUES DE LA FORÊT

Pour conclure cette recherche, nous proposons une tentative de regrouper les différents aspects de la forêt que nous avons rencontrés durant notre parcours. Nous avons essayé de ne rien laisser de côté et comme prévu nous nous sommes intéressé, dans la mesure du possible, tant à l'imaginaire concernant la forêt qu'aux pratiques qui s'y déroulent. En définitive, il semblerait que l'étude des différentes représentations de la forêt dans la littérature épique nous permet de questionner, à partir de la relation de l'homme avec la nature, les systèmes de pensées qui ont trouvé à s'exprimer en Grèce ancienne.

Nous nous sommes largement appuyé, tout au long de notre travail, sur deux aspects assez vite mis en évidence : la forêt de l'Âge d'or et la forêt sauvage. Cette dualité au sein des représentations de la forêt fut utile comme bornes à notre entreprise. Cependant, nous pensons pouvoir proposer plus que cette simple opposition comme représentations de la forêt dans la littérature épique. En effet, la distinction entre une forêt de l'Âge d'or et une autre sauvage, n'épuise pas toutes les représentations. Il semble en fait, même si ces deux aspects sont tenaces et que l'on puisse les retrouver à tous les niveaux de nos représentations, qu'ils soient une manière grecque de considérer la forêt, datée dans l'histoire de la pensée grecque. Il appartiennent tous les deux au même schéma de représentation de ce lieu, schéma qui prévaudrait dans une communauté humaine sortie une fois pour toute de la nature et fière de ce décrochage. Comme nous allons le voir, nous avons pu dégager cinq grandes représentations forestières qui nous semblent couvrir tous les aspects aperçus de ce lieu à

travers la littérature épique de la Grèce : la forêt maternelle des commencements, la forêt complice, la forêt comme image de l'autre monde, la forêt hostile, la forêt-passage.

5.1 La forêt maternelle des commencements

Nous avons vu que la forêt, dans les mythes, est une des grandes puissances primordiales de la conception cosmologique grecque, au milieu du Ciel et de la Terre. Dans ce cas nous pourrions parler de la Forêt. Elle est apparue au début des temps et on se souvient du paysage thébain que présente l'*Hymne à Apollon* : le lieu est recouvert de forêt, aucun mortel n'y habite. Il n'y a ni route ni chemin, mais rien d'autre que des bois¹. Cette forêt primordiale est maternelle à plus d'un titre. Tout d'abord, elle est matrice de vie. Que cela soit des plantes, évidemment, ou des animaux, mais aussi des hommes, des dieux ou des monstres, elle a contribué à la floraison du vivant. Les Grecs se plaisent à faire descendre certaines « races », des tribus en fait, du règne végétal, cette conception s'intégrant dans le principe de l'autochtonie. La forêt est maternelle aussi, car elle sert de refuge au vivant. C'est en son sein que vivent certaines créatures, Nymphes et Centaures, animaux et dieux. Mais elle peut abriter aussi des hommes, Ulysse nous l'a démontré, lui qui s'y cache plus d'une fois. La forêt est maternelle encore, du fait de son aspect reproducteur. C'est le lieu des ébats amoureux des animaux mais aussi de ceux communément interdits des hommes avec les dieux. Elle est reproductrice, aussi, parce qu'elle permet à ses résidents de s'alimenter. Ce qui définit le mieux cette forêt serait le type de temps qui l'anime. Dans cette forêt, le temps est cyclique, celui des saisons qui passent et reviennent, à la différence du temps linéaire des sociétés.

Dans la forêt maternelle l'homme peut vivre simplement, protégé par les bois, et trouvant sa pitance sans trop de travail, puisque la nature lui fait don de ses bienfaits. Ce qui oriente cette représentation de la forêt, ce sont les valeurs vitales ainsi que la double finalité : reproduction et nutrition. Cette forêt unit dans le même sort humains, animaux et végétaux, tous enfants de la Terre. La forêt maternelle fait partie d'un système de représentation où la Terre est le sujet qui domine. Cette Terre est père, mère et nourrice. Dans ce cas l'interlocuteur des hommes est la nature, et non pas encore l'homme, comme cela sera le cas

¹ *Hymne à Apollon*, 224-229.

dans le cadre de sociétés humaines basées sur des institutions. Finalement, il semblerait qu'à travers la représentation d'une forêt maternelle nous puissions toucher à la « pensée sauvage » de la Grèce ancienne. En effet dans le système que préside Gaia, la Terre, dans lequel se conçoit la forêt maternelle, il n'y a pas d'espace humanisé, retranché du reste de la nature. Pour que le groupe humain se perpétue, il faut que s'épanouisse tout le règne vivant, espèces sauvages y compris. Ce système de pensée est organisé par un mode logique, fondé sur le traitement inclusif des oppositions. Il y a jonction circulaire : tout est dans tout. De ce fait la représentation de la forêt maternelle n'oscille pas entre un aspect sauvage d'une part, et un autre idyllique comme dans la forêt de l'Âge d'or. Ces deux aspects sont intégrés et se trouvent renvoyés dos à dos car ils ne participent pas au système de pensée qui sous-tend la forêt maternelle.

5.2 La forêt complice

Les sociétés peuvent bien penser les espaces forestiers de façon à les intégrer dans leur représentation du monde ou bien de manière à les exclure en les habillant du sauvage, il n'en demeure pas moins que ceux-ci sont indispensables à l'existence des communautés. Nous l'avons vu, la forêt est un réservoir. Elle fournit idéalement tout ce dont les hommes ont besoin. Cette forêt est d'abord sustentatrice : les fruits, le miel, les animaux sont consommés. Ensuite elle est guérisseuse, nous l'avons vu grâce à Chiron, le Centaure médecin. Mais c'est aussi une forêt pourvoyeuse de drogues et d'autres poisons, ainsi que leurs compléments, les remèdes et autres antidotes. La forêt complice fournit aussi le bois, dont l'utilisation est indispensable pour deux points. Tout d'abord pour l'artisanat par lequel l'homme, grâce à la technique, parvient à maîtriser la nature, l'humanisant. Après, le bois permet, aussi, le feu. Cet agent transformateur qui peut purifier ce qui est sauvage afin de le rendre civilisé.

Dans ce cas la forêt se présente comme un espace complémentaire. Elle est bienfaitrice, tout en demeurant sauvage. Cependant l'action de l'homme dans cette forêt humanise le lieu, ou du moins ses dons, par la technique, que cela soit celle du charpentier ou plus simplement celle qui permet de fabriquer du feu. Cette représentation s'attache un peu à celle de la forêt maternelle puisqu'elle est nourricière. Cependant ici la forêt est représentée en lien avec les sociétés, en tant que complice, et non plus, comme la forêt maternelle, en l'absence de celles-ci. La forêt complice semble une représentation évidente à partir du moment où l'on

s'intéresse aux pratiques qui ont cours dans les espaces boisés. Pourtant en Grèce, elle n'est pas mise de l'avant comme le serait, par exemple, la forêt hostile. C'est que, si évidente qu'elle soit, cette représentation pose des problèmes à une société qui se pense par principe en dehors de la Nature. La forêt complice entre en contradiction avec les représentations que la société peut se forger à propos des bois. Ni de l'Âge d'or, ni purement sauvage, elle est presque passée sous silence dans les discours car elle maintient le lien de nécessité entre la nature et les hommes. Seule la technique peut remédier à la contradiction, seulement nous avons vu qu'en Grèce les techniciens, c'est-à-dire les artisans, sont eux-même maintenus à l'écart. Cette forêt dévoilée par les pratiques est absente des discours, à la différence des autres représentations.

5.3 La forêt comme image de l'autre monde

La forêt de l'Âge d'or est certainement partie prenante de la forêt maternelle. Mais nous avons vu qu'avant tout cette forêt se définit par l'absence totale de travail et ensuite, par une surabondance. Ceci tient plus de l'utopie que de la « pensée sauvage ». La « pensée sauvage » a pu faire naître certaines idées reliées à une époque bienheureuse, mais c'est en réalité un régime de subsistance qui la caractérise et non pas celui d'abondance. Nous avons plutôt reconnu cet Âge d'or à travers les bois sacrés, et l'aspect divin qui colle aux lieux boisés. Dans la littérature épique l'Âge d'or n'est plus présent, sauf en de rares exceptions qui ne touchent pas directement les hommes. Ce sont les dieux ainsi que les protagonistes de leur rang qui en bénéficient. Les bois sacrés, image de l'autre monde, celui des dieux, ne sont peut-être plus de vraies forêts, mais plus qu'un lieu, c'est un temps. Le temps où les hommes et les dieux se côtoyaient facilement. La forêt comme image de l'autre monde ou d'un autre monde a aussi une valeur esthétique. C'est le cas chez Calypso dont les dehors de la grotte sont idylliques aux yeux du mortel Ulysse, justement parce qu'ils s'opposent tout autant à la forêt sauvage qu'à celle que les hommes utilisent en complice de la nature. Nous pouvons aussi considérer que la forêt comme temple, du moins comme lieu de culte, entre dans ce cadre.

La forêt sacrée, image de l'autre monde, pourrait être une sur-valorisation de la forêt maternelle. Seul demeure, en effet, l'aspect positif du lieu. D'une certaine façon c'est une forêt idéale pour l'homme car le sauvage en est absent. Mais c'est aussi un rêve pour lui car

cette forêt de laquelle il est sorti, il n'y retournera pas. Seuls les dieux, et demi-dieux y ont désormais accès. Peut-être la tentation de renouer malgré tout avec la forêt primordiale se laisse appréhender. Ainsi cette représentation de la forêt s'appuie sur l'aspect maternel et nourricier de la forêt mais ces traits sont grossis pour fournir un contrepoint à l'ordre olympien où l'homme doit être dégagé de la nature et donc de la forêt. Cette forêt est au-delà des sociétés, inaccessible, sauf en de rares cas.

5.4 La forêt hostile

La représentation d'une forêt hostile est complètement tournée vers le monde sauvage. Elle est présentée comme une ennemie dont les débordements doivent être refoulés. À l'inverse des communautés humaines, cette forêt est chaotique. Remplie de désordre, ses habitants sont sans foi ni loi, ils tiennent plus de l'animal que de l'homme, nous l'avons vu avec la race de bronze, les Centaures et les Cyclopes. Quand elle se pare d'attributs divins avec Artémis et Dionysos, elle n'en demeure pas moins effrayante. En son cœur se cache la sorcière Circé, qui joue de la baguette pour métamorphoser ses victimes en animaux. Elle est néanmoins utile aux sociétés auxquelles elle s'oppose. Elle permet la chasse et l'initiation, des pratiques culturelles en milieu sauvage. Elle a un pouvoir sur le vivant, celui d'ensauvager. Ceux qui y résident risquent la perte de leur humanité. Elle est un obstacle au développement des cités, il faut la combattre car c'est une barrière à la loi des hommes, et Apollon se charge volontiers de la besogne, lui qui met fin au règne des bêtes sauvages afin d'ouvrir les contrées éloignées. Cette forêt est la nature brute dans ce qu'elle propose de plus opposé aux communautés humaines.

Cette représentation de la forêt, tenace à travers les temps, est la plus accessible. En effet, la forêt, dès qu'elle est considérée par rapport aux espaces habités, devient l'antithèse de la civilisation. Elle naît des discours anthropocentriques de l'homme grec de l'épopée. C'est le regard centré sur la vie en communauté vers sa périphérie qui contribue à cette représentation de la forêt. Cette forêt est à l'opposé de la forêt image du monde de l'Âge d'or. Cependant, elle entre dans la même logique de distinction. C'est le regard humain, à partir du centre qui fait apparaître d'un côté une « sur-forêt » et de l'autre une « sous-forêt ». La même idéologie prévaut pour ces deux représentations, où l'homme détermine sa place entre les dieux et les animaux. Il faut noter que cette représentation est la plus tenace dans l'histoire occidentale.

À la différence des autres représentations mises en évidence, celle-ci est peut-être la plus universelle. Elle a traversé le temps jusqu'à nous, car la civilisation a toujours eu besoin de sa contrepartie inculte et sauvage pour se définir.

5.5 La forêt-passage

Nous avons plus d'une fois, au cours de notre parcours, rencontré cette forêt-passage. À la différence des autres, cette représentation s'appuie sur de multiples points. Elle concerne d'une part l'identité des individus qui parcourent les espaces boisés, et d'autre part elle rend compte de l'ambiguïté qui régit la forêt et abolit les frontières qui s'imposent en milieu civilisé.

Pour les hommes, la forêt est le terrain de leurs aventures. La forêt initiatique rentre dans ce cadre. Par elle l'homme peut subir un changement dans son être. C'est le cas d'Ulysse enfant qui ressort de la forêt changé après sa chasse initiatique. Il est devenu homme. C'est le cas encore de ce héros qui retrouve son humanité sur l'île des Phéaciens après être passé du monde sauvage à celui de l'Âge d'or grâce à son parcours forestier, dans le cadre d'une dynamique que nous avons vue. Les métamorphoses que fait subir Circé à ses victimes reflètent aussi cet état de la forêt. Au milieu d'espaces boisés les individus peuvent être changés en animaux. De même, sous l'effet du pouvoir dionysien, ils peuvent perdre la tête, telles les Ménades qui parcourent les bois. Dans la forêt-passage les contraires sont abolis. Cette représentation relie le monde de l'Âge d'or avec le monde sauvage. Et la représentation de la forêt maternelle où les choses peuvent se confondre sous l'influence des forces primordiales, reste omniprésente. Mais la forêt-passage, c'est aussi un lieu où les frontières entre les différentes sphères du cosmos tombent, et permet à leurs habitants de se rencontrer. Cette forêt ouvre le temps et l'espace aux hommes. Par l'intermédiaire des espaces boisés la communication entre les dieux et les hommes peut s'établir, nous l'avons vu entre autres avec l'oracle de Dodone où l'omniscience de Zeus se manifeste aux hommes. Les obscurs bois de Perséphone qui marquent pour Ulysse le passage vers l'Hadès sont, quant à eux, un point de repère cosmologique. Derrière ces bois se trouve une des entrées des Enfers. Finalement l'image de l'arbre cosmique qui permet de rejoindre les trois étages qui composent le monde dans la cosmologie grecque, même si il est peu présent et ne concerne pas tout à fait la forêt,

est le symbole de ceci. La forêt parce qu'elle est une espace à part en face des cités, et bien qu'elle soit fermée, opaque, voire impénétrable, peut cacher des passages trans-cosmiques.

*

De ces cinq représentations nous pouvons tirer deux points de vue différents qui peuvent s'expliquer par deux conceptions du rapport de l'homme à la nature. La première qui sous-tend la forêt maternelle des commencements et celle nourricière, semble plus ancienne, ancrée dans un vieux fonds de croyances. Elle s'attacherait à un temps où l'homme vivait dans la nature. La seconde conception à partir de laquelle prend forme le discours dualiste d'une forêt de l'Âge d'or, image d'un autre monde, face à une forêt sauvage et hostile, peut se comprendre à partir de la mise en place de l'ordre olympien. Cette histoire culturelle nous permet de réfléchir, à travers ces modes de représentation, aux différents systèmes de pensée qui ont pu se succéder en Grèce ancienne. En fait nous pouvons atteindre d'un côté celui qui a été dénommé la « pensée sauvage » et de l'autre celui d'où émerge la Raison grecque, fille de la cité, comme cela a été de nombreuses fois écrit. Il y aurait deux visions du monde : la première serait un « souvenir » et un constat du besoin social de la forêt, alors que la seconde serait « instituée », puisqu'elle fournit les critères d'un mode de vie, elle permet de régler les problèmes qui concernent la place que tient l'homme dans la nature.

En Grèce les dieux célestes, Olympiens, patronnent le rapport contractuel. La société qui s'en réclame est un système où l'homme a l'homme comme interlocuteur et où les humains ont comme milieu spécifique la société, pas la nature. Nous le voyons avec le mythe de Prométhée qui instaure la relation entre les dieux et les hommes par le sacrifice, et place l'homme entre les dieux et les animaux. Avec l'instauration de l'ordre olympien, la distinction entre culture et nature apparaît. Car le trait essentiel de la Raison grecque est l'usage exclusif des oppositions. Ce monde est centré sur l'espace humain strictement délimité, l'espace civique et la *chôra* où poussent les espèces comestibles et où sont élevées les bêtes domestiquées, là est l'espace civilisé, le reste est sauvage ou divin. Ainsi dans ce récit mythique la forêt est mise à l'écart. D'un côté, elle est dévalorisée par rapport au travail des champs, à la loi de la cité. Mais d'un autre côté, elle se pare des traits de l'Âge d'or. Les aspects bénéfiques de la forêt « maternelle » demeurent mais sont moins importants et par rapport à la nouvelle idéologie olympienne ne peuvent être associés à la vie des hommes, ceux-ci sont désormais hors de la nature. Ainsi la forêt qui avait été bénéfique et protectrice

pour les hommes est sur-valorisée pour devenir la forêt divine de l'Âge d'or. C'est encore une fois l'anthropocentrisme grec qui s'exprime, comme Ulysse nous l'a prouvé. Ici l'homme n'est plus dans la nature, même si il se pense encore dans une sur-nature régie par les dieux. Mais le mythe de l'Âge d'or réapparaît de temps à autre au niveau par exemple des bois sacrés. Il ne concerne plus directement la vie des hommes, mais les Nymphes, les divinités ou les Cyclopes.

Mais il y a une coupure, un fossé, entre cet univers humain que patronne Zeus et son état-major de dieux personnalisés et spécialisés, et l'autre, celui que patronne Gaïa, la Terre, et son cortège de divinités chthoniennes. D'un côté ce sont des valeurs contractuelles puis politiques qui déterminent le système. De l'autre ce sont des valeurs vitales et la double finalité qui orientent tout le système, comme nous l'avons vu, avec la reproduction et la nutrition. Ce système de pensée unit dans le même sort humain animaux et végétaux qui sont tous dans cette logique les enfants de la Terre qui est le sujet qui domine tout le système. Ici l'interlocuteur des hommes est la nature, c'est elle qu'ils se donnent comme milieu, pas la société. Le fait que l'on puisse néanmoins retrouver cette manière de pensée à travers certaines représentations des lieux boisés est peut-être dû, d'une part, à l'essence même de la forêt, ce lieu qui garde la mémoire des temps révolus, mais aussi, de manière plus terre à terre, à la relation inévitable que les sociétés entretiennent, malgré tout, avec la nature. Cette relation utile et nécessaire des sociétés avec la forêt maintient un lien, un cordon ombilical avec la nature, et le mode de pensée qui y présidait lorsque les hommes n'avaient qu'elle comme milieu d'existence. Et finalement, la forêt-passage comme représentation semble combler le fossé, du moins ériger un pont, entre les deux systèmes de pensée en présence.

Notre objectif au delà de la présentation des différentes représentations était de comprendre la contradiction qui semblait au premier abord opposer une forêt maléfique et l'autre, bénéfique que l'on a traduite par la forêt de l'Âge d'or et la sauvage. En définitive nous avons vu que cette contradiction n'est pas la seule et qu'elle n'est pas ce qui marque le plus les distinctions de nos représentations. Un autre pan nous est apparu, révélant alors deux manières de penser la relation de l'homme à la nature, où finalement la forêt sauvage et celle idyllique appartiennent au même niveau de pensée, le niveau olympien, et s'opposent davantage à la « pensée sauvage » qu'ils ne s'opposent entre eux. Ainsi ce travail aura au mieux mis en lumière l'intérêt de s'intéresser à la forêt dans le cadre d'une histoire culturelle

basée sur l'anthropologie des sociétés anciennes. L'étude de cet espace nous fournit le moyen de questionner le mode de pensée d'une société puisque les représentations de la forêt qui nous sont apparues dans la littérature épique permettent de remonter au cœur des systèmes de pensée et de toucher à la « pensée sauvage » de la Grèce ancienne en interrogeant les conceptions qui rendent compte de la place de l'homme dans la nature. Ce travail effectué à partir de la littérature épique uniquement, pourrait ouvrir la voie à une étude plus vaste qui intégrerait la littérature d'époque ultérieure. Nous pourrions, par exemple, questionner Platon et Aristote sur la forêt. Sachant déjà que Platon manifeste certaines considérations à propos de la déforestation supposée de l'Attique à son époque, et, qu'avec Aristote, le terme grec pour désigner la forêt, ὕλη, vaut pour désigner la matière au sens philosophique du terme. D'autres textes, d'autres temps, et tout un programme où la forêt peut servir à questionner la Grèce ancienne.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

- HÉSIODE, *Théogonie ; Les Travaux et les Jours ; Le bouclier*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, 1^{ère} éd. 1928, texte établi et traduit par Paul Mazon.
- HOMÈRE, *Hymnes*, Paris, Les Belles Lettres, 1936, texte établi et traduit par Jean Humbert.
- _____, *Iliade*, Tome I : Chants I-VI, Paris, Les Belles Lettres, 1937, texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart, et René Langumier.
- _____, *Iliade*, Tome II : Chants VII-XII, Paris, Les Belles Lettres, 1937, texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart, et René Langumier.
- _____, *Iliade*, Tome III : Chants XIII-XVIII, Paris, Les Belles Lettres, 1937, texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart, et René Langumier.
- _____, *Iliade*, Tome IV : Chants XIX-XXIV, Paris, Les Belles Lettres, 1938, texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart, et René Langumier.
- _____, *Odyssée*, Tome I : Chants I-VII, Paris, Les Belles Lettres, 1955, 1^{ère} éd. 1924, texte établi et traduit par Victor Bérard.
- _____, *Odyssée*, Tome II : Chants VIII-XV, Paris, Les Belles Lettres, 1955, 1^{ère} éd. 1924, texte établi et traduit par Victor Bérard.
- _____, *Odyssée*, Tome III : Chants XVI-XXIV, Paris, Les Belles Lettres, 1956, 1^{ère} éd. 1924, texte établi et traduit par Victor Bérard.
- _____, *Iliade*, Paris, GF-Flammarion, 1965, traduction, introduction et notes par Eugène Lasserre.
- _____, *Odyssée*, Paris, GF-Flammarion, 1965, traduction, introduction, notes et index par Médéric Dufour, et, Jeanne Raison.

RÉFÉRENCES

- Le Grand Bailly, Dictionnaire grec français*, Paris, Hachette, 2000, 1^{ère} éd. 1894.
- La Bible*, présentée par Pierre De Beaumont, Paris, Fayard-Mame, 1981.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1968.
- Dictionnaire des mythologies et des religions, des sociétés traditionnelles et du monde antique*, (sous la dir. de Bonnefoy, Y.), Paris, Flammarion, 1981.
- Thesaurus Linguae Graecae*, Cd-rom, Irvine, University of California, 2000.

DOCUMENTATION

- BECHMANN, R., *Des arbres et des hommes*, Paris, Flammarion, 1984.
- BERTRAND, J.-M., *Cités et royaumes du monde grec: espace et politique*, Paris, Hachette, 1997.
- BONNAFÉ, A., *Poésie, nature et sacré I, Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature*, Lyon, Maison de l'Orient, 1984.
- BROSSE, J., *Mythologie des arbres*, Paris, Payot, 1993, 1^{ère} éd. 1989.
- _____, *L'aventure des forêts en occident, de la préhistoire à nos jours*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 2000.
- BURKERT, W., *Greek Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- BUXTON, R., *La Grèce de l'imaginaire : les contextes de la mythologie*, Paris, La Découverte, 1996.
- DÉTIENNE, M., (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, Peeters, 1990.
- DETIENNE, M, et VERNANT, J.-P., *Les ruses de l'intelligence, la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.
- DODDS, E. R., *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, 1^{ère} éd. 1965.
- DUMÉZIL, G., *Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 1985, 1^{ère} éd. 1969.
- ÉLIADE, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1983, 1^{ère} éd. 1949.

- FRAZER, Sir J., *Le rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1981, 1^{ère} éd. 1890.
- FRONTISI-DUCROUX, F., *Dédale, Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2000, 1^{ère} éd. 1975.
- _____, *L'homme-cerf et la femme-araignée, figures grecques de la métamorphose*, Paris, Gallimard, 2003.
- GAILLAIS, P., THOMAS, J., *L'arbre et la forêt dans l'Énéide et l'Énéas*, Paris, Honoré Champion, 1997.
- GOGUEL D'ALLONDAS, T., *Rite de passages, rites d'initiation, Lectures d'Arnold Van Gennep*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002.
- GRAZ, L., *Le feu dans l'Iliade et l'Odyssée*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1965.
- HARRISON, R., *Forêts, Essai sur l'imaginaire occidental*, Paris, Flammarion, 1992.
- HARTOG, Fr., *Mémoires d'Ulysse, récit sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996.
- KAHN, L., *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, François Maspero, 1978.
- LARSON, J. L., *Greek Nymphs : Myth, Cult, Lore*, New-York, Oxford University Press, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Race et histoire*, Paris, Folio Essais, 1987, 1^{ère} éd. 1952.
- MIREAUX, É., *La vie quotidienne au temps d'Homère*, Paris, Hachette, 1954.
- NILSSON, M. P., *A History of Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1949.
- OTTO, W., *Les dieux de la Grèce*, Paris, Payot, 1981, 1^{ère} éd. 1929.
- PARKE, H. W., *The Oracles of Zeus : Dodone, Olympia, Ammon*, Oxford, Basil Blackwell, 1967.
- POLIGNAC, De, Fr., *La naissance de la cité grecque, cultes, espaces et société, VIII^e-VII^e siècles Avant J.-C.*, Paris, La Découverte, 1995, 1^{ère} éd. 1984.
- SALLARES, R., *The Ecology of The Ancient Greek World*, Ithaca, New-York, Cornell University Press, 1991.
- SCHNAPP, A., *Le chasseur et la cité, chasse et érotique dans la Grèce ancienne*, Paris, Albin Michel, 1997.

- SÉCHAN, L., LÉVÊQUE, P., *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, A. Colin, 1990, 1^{ère} éd. 1966.
- TRIOMPHE, R., *Le lion, la vierge et le miel*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- VERNANT, J.-P., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Édition du Seuil, 1990.
- VERNET, J.-L., *L'homme et la forêt méditerranéenne, de la préhistoire à nos jours*, Paris, Collection des Hespérides, 1997.
- VEYNES, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- VIAN, F., *La guerre des Géants*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1952.
- VIDAL-NAQUET, P., *Le chasseur noir, formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 1991.

ARTICLES

- BONNAFÉ, A., « Hésiode et la représentation de la nature », dans *La nature et ses représentations dans l'Antiquité, Actes du colloque, 24, 25 octobre 1996, École Normale Supérieure de Fontenay Saint Cloud*, Paris, Centre national de documentation pédagogique, 1999, p. 81-90.
- CAPDEVILLE, G., « De la forêt initiatique au bois sacré », dans *Les bois sacrés, Actes du colloque international organisé par le centre Jean Bérard et l'École des Hautes Études, Naples, 23-25 novembre 1989*, Paris, Éditions de Boccard, 1993.
- CASEVITZ, M., « Sur eschatia, histoire du mot », dans *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'antiquité*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1995, p. 19-30.
- _____, « Les mots de la frontière en Grèce ancienne », dans *La frontière*, (éd. Roman, Y.), Paris, Éditions de Boccard, 1993, p. 17-24.
- CERTEAU, De, M., « L'opération historique », dans *Faire de l'histoire, I Nouveaux problèmes*, (sous la dir. de Le Goff, J., et Nora, P.), Paris, Gallimard, 1974, p. 19-68.
- DÉTIENNE, M., « Apollon Archégète. Un modèle politique de la territorialisation », dans *Tracés de fondations*, (éd. Détienné, M.), Louvain-Paris, Peeters, 1990, p. 301-311.
- GARTZIOU-TATTI, A., « L'oracle de Dodone, mythe et rituel », *Kernos*, 1990, No.3, p. 175-184.

- GRAF, F., « Bois sacrés et oracles en Asie Mineure », dans *Les bois sacrés, Actes du colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'École des Hautes Études, Naples, 23-25 novembre 1989*, Paris, Éditions de Boccard, 1993, p. 23-29.
- HARTOG, F., « Le passé revisité, trois regards grecs sur la civilisation », *Le Temps de la Réflexion*, 1983, No.4, p. 161-179.
- HUGHES, J. D., « Ecology in Ancient Greece », *Inquiry*, 1975, No.18, p. 115-125.
- _____, « How the Ancient Viewed Deforestation », *Journal of Field Archaeology*, 1983, No.10, p. 437-445.
- HUGHES, J. D., et THIRGOOD, J. V., « Deforestation in Ancient Greece and Rome : A Cause of Collaspe », *The Ecologist*, 1982, No.12, p. 196-208
- JACOB, Ch., « Paysage et bois sacré : ἄλσος dans la *Périégèse de la Grèce* de Pausanias », dans *Les bois sacrés, Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'École des Hautes Études, Naples, 23-25 novembre 1989*, Paris, Éditions de Boccard, 1993, p. 31-44.
- JANSSENS, É., « Le Pélion, le centaure Chiron et la sagesse archaïque », dans *Le monde grec : pensée, littérature, histoire, documents : hommage à Claire Préaux*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975, p. 325-337.
- LE GOFF, J., « Le désert-forêt dans l'occident médiéval », dans *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 59-75.
- LE GOFF, J., et VIDAL-NAQUET, P., « Lévi-Strauss en Brocéliande », dans *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 151-187.
- MALAMOUD, Ch., « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique », dans *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989, p. 93- 114.
- ORY, T., « L'animal et le végétal dans l'*Hymne Homérique à Aphrodite* », *Les Études Classiques*, 1984, No.52, p. 251-254.
- RACKHAM, O., « Le paysage antique », dans *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, (sous la dir. de Murray, O.), Paris, La Découverte, 1992, p. 107-137.
- ROBERT, L., « Recherches épigraphiques », *Revue des Études Anciennes*, 1960, No.62, p. 276-361.
- ROUGEMONT, G., « Complémentarité entre les différentes parties du territoire dans les cités grecques d'antiquité classique », dans *Rites et rythmes agraires*, (sous la dir. de Cauvin, M.-Cl), Paris, Éditions De Boccard, 1991, p. 127-133.

- SCHEID, J., « *Lucus, Nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré », dans *Les bois sacrés, Actes du colloque international organisé par le centre Jean Bérard et l'École des Hautes Études, Naples, 23-25 novembre 1989*, Paris, Éditions de Boccard, 1993, p. 13-20.
- VADÉ, Y., « Sur la maternité du chêne et de la pierre », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1977, No.191, p. 3-41.
- VERNANT, J.-P., « Le mythe hésiodique des races », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1996, p. 19-47.
- _____, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1996, p. 274-294.
- _____, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1996, p. 155-201.
- VIDAL-NAQUET, P., « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée* », *Annales ESC*, 1970, No.5, p. 1278-1297.

ACTES DE COLLOQUES

- La nature et ses représentations dans l'Antiquité, Actes du colloque, 24, 25 octobre 1996, École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud*, Paris, Centre national de documentation pédagogique, 1999.
- Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisation antique, Actes du colloque de Strasbourg, 11, 12 juin 1992*, Paris, Éditions De Boccard, 1996.
- Les bois sacrés, Actes du colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'École des Hautes Études, Naples, 23-25 novembre 1989*, Paris, Éditions de Boccard, 1993.